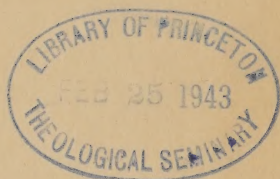


SCJ



BM 550 .A59 S4 1929 v.2
Albo, Joseph, 1380 (ca.)-
1444.
Sefer ha- i karim le-Rabi
Yosef Albo

V. 2

^W
**The SCHIFF LIBRARY
of JEWISH CLASSICS**

SEFER HA-'IKKARIM

BOOK OF PRINCIPLES

BY

✓
JOSEPH ALBO

CRITICALLY EDITED ON THE BASIS OF MANUSCRIPTS
AND OLD EDITIONS AND PROVIDED WITH
A TRANSLATION AND NOTES

BY

ISAAC HUSIK, LL.B., M.A., Ph.D.

Professor of Philosophy
at the University of Pennsylvania

VOLUME TWO



PHILADELPHIA

THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY OF AMERICA

1929

ספר העקרים

לרבי

יוסף אלבו

הוגה על פי כתבי יד שונים והוצאות עתיקות ונעתק
לשפת אנגלית

מאת

יצחק הוזיק

פרופיסור לפילוסופיא באוניורסיטא דפינסילוניא

מאמר שני



פילאדלפיא

החברה היהודית להוצאת ספרים אשר באמריקא

תר"ץ

COPYRIGHT, 1929,
BY
THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY OF AMERICA

PRINTED AT
THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY PRESS
PHILADELPHIA, PENNA.

BOOK TWO

CONTENTS

	PAGE
Facsimile.....	Frontispiece
Book Two, Text and Translation.....	1

Observation which is essential for every one who reads this book.

OBSERVATION

The reader of this book must bear in mind that there are many statements made in certain parts of this book representing not the true view but the view of the person quoted, while in

BOOK TWO

Wherein is explained the first principle, the existence of God, and the derived principles based upon it and following from it, which every one professing a religion should believe. As we said in the first book, the secondary principles which are based upon the existence of God are four: unity, incorporeality, independence of time, freedom from defect. In order that these derivative principles may be made clear, we must first explain the fundamental principle from which they are derived, namely the existence of God. Then we shall explain the derived principles one by one, that we may know how many there are.

Before doing this, however, I shall preface an Observation which is essential for every one who reads this book.

OBSERVATION

The reader of this book must bear in mind that there are many statements made in certain parts of this book representing not the true view but the views of the person quoted, while in

המאמר השני

א בביאור העקר הראשון שהוא מציאות האל,
ומה שיתלה בו מן השרשים המסתעפים ממנו ממה
שראוי לכל בעל דת שיאמינהו, ולפי מה שכתבנו
במאמר הראשון, השרשים הנתלים בו הם ארבעה, 5
והם האחדות, וסלוק הגשמות, ושהוא יתברך בלתי
נתלה בזמן, ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות.
וכדי שיתבארו אלו השרשים באור מספיק, ראוי
שנבאר תחלה העקר שהם מסתעפים ממנו שהוא
מציאות השם, ואחר נבאר השרשים אחד לאחד 10
למצוא חשבונם.

ב וקודם כל זה אכתוב הערה אחת הכרחית לכל
מעיין בזה הספר.

הערה

א וממה שאין ראוי שיעלם מן המעיין בזה הספר
הוא, כי הרבה דברים נאמרים בו במקום אחד לפי
דעת האומר לא לפי האמת בעצמו, ויאמרו במקום

לו S [לא 17] ||. השם A [האל 2]

another part of the book the statements are made in accordance with the true view. Or expressions are used in one place with one meaning and in another place with a different meaning. Maimonides does this often in the *Guide of the Perplexed*. Thus in the third chapter of the first part he says that the meaning of the biblical expression "And the similitude of the Lord doth he behold,"¹ is that he comprehends the true essence of God, whereas in the thirty-seventh chapter he writes that the expression, "But My face shall not be seen,"² means: My real essence as it is cannot be comprehended. And he calls attention to this in the fifty-fourth chapter and in other passages of the first part, viz. that God's real essence can not be understood by any one else.

For this reason the reader of a book must be careful, and not be too hasty to criticize the words of the author, until he becomes familiar with the style and method of the book, and has read all that is said on the topic in question in other parts of the book. For sometimes a premise is left out in a given place because it seems obvious, or because it is explained elsewhere, or the omission is intentional, in order to conceal the idea from the reader, whereas the latter thinks that the author has made a mistake, and hastens to criticize him and thinks him a fool or an ignoramus.

¹ Num. 12, 8.

² Ex. 33, 23.

אחר בהפך לפי האמת בעצמו, או יאמרו במקום אחד על כונה מה ובמקום אחר על כונה אחרת, כמו שעשה הר"ם ז"ל במקומות הרבה מספר המורה, שהרי כתב בפרק שלישי מן החלק הראשון כי פירוש ותמונת ה' יביט ואמתת ה' ישיג, והוא כתב בפרק ל"ז כי פירוש ופני לא יראו אמתת מציאותי כמו שהיא לא תושג, והעיר על זה בפרק נ"ד ובמקומות אחרים מן המאמר הראשון, כי אמתת מציאותו לא תושג לזולתו.

ב ובעבור זה ראוי שיזהר המעיין בפרק מפרקי ספר איזה מחבר שלא יקפוץ להשיב על דבריו עד שידע דרכי הלמוד הנעשים בספר ההוא, וכן עד שיקיף בכל מה שבא בספר מהענין ההוא במקומות אחרים, כי לפעמים ישמיט הספר הקדמה אחת באיזה מקום, לפי שהיא כמבוארת בעצמה, או שנתבארה במקום אחר, או כונה ממנו להסתיר הענין, ויחשוב המעיין שזה טעות מן המחבר וימהר להשיב עליו ויחשוב אותו לפתי וסכל.

5 במדבר י"ב ח'. || 6 שמות ל"ג כ"ג.

או A adds [הוא 13]. || כ"ד A [נ"ד]. || והעיר S [והעיר ז

We find frequent examples of this in logical arguments. Thus if one were to say: Every man ought to know his creator, because every rational being ought to know his creator, a person might object to the argument as fallacious because it does not say that man is a rational being, and as long as the minor premise of the syllogism is not given, the point at issue can not be proved. This is true, but logicians know that a speaker or an author frequently suppresses the minor premise, as when one says: Every man is a sensitive being, because every animal is a sensitive being. Here the minor premise, every man is an animal, is suppressed, and without it the thing desired is not proved. But one should not therefore be called a fool or an ignoramus.

For this reason the reader of a book must not be too hasty to criticize as things occur to him at first sight, but he must bear in mind that the author was not a light-minded person who failed to comprehend after long study what occurred to the reader at first sight. The reader should rather suspect his own understanding and say to himself that it is impossible that the author should have made such an obvious mistake. He should rather ascribe the error to his own thinking, and study carefully the words of the author until his real meaning becomes clear to him. For the author is often so engrossed in the profound theoretical prob-

זוה הדרך נמצא בויכוחים הרבה, כמו שיאמר
 אומר כל אדם ראוי שיכיר את בוראו, וזה לפי שכל
 בעל שכל ראוי שיכיר את בוראו, ושמע השומע
 ואמר שזה טעות גדולה כי מי הגיד לו שהאדם בעל
 שכל, וכל עוד שלא תתבאר ההקדמה הקטנה מזה
 ההקש לא יתבאר הדרוש, וזה אמת, אלא שכבר
 יודע לבעלי ההגיון שדרך המדבר או המחבר
 להסתיר ההקדמה הקטנה, כמאמר האומר כל אדם
 מרגיש לפי שכל חי מרגיש, וההקדמה הקטנה שהיא
 כל אדם חי נסתרת ובזולתה לא יתבאר הדרוש,
 אבל לא מפני זה יחשב האומר לפתי וסכל.

ד ובעבור זה אין למעיין בספר מספרי המחברים
 לקפוץ ולהשיב מן העולה על רוחו ראשונה, אבל
 ישיב אל לבו כי המחבר ההוא לא היה מקלי
 הדעת שלא השיג בעומק עיונו מה שיעלה על לב
 המעיין בתחלת הדעת, ויותר ראוי לכל אדם
 לחשוד שכלו והבנתו ולומר כי אי אפשר שיטעה
 המחבר ההוא בדבר נגלה הטעות, ויתלה הטעות
 בעיונו וירבה להעמיק בדבריו עד יתבאר לו אמתת
 כוונת המחבר, כי המחבר לרוב השתוטט מחשבתו

|| נסתרה S [נסתרת 10] || נודע A [יודע 7] || רבים A [הרבה 1]

השתוטט S [השתוטט 20] || ראוי A adds [אין 12]

lems that he does not think it necessary to explain a certain matter at length. This makes it hard for the reader to understand it. The reader must be very careful in this matter, or he will be in the position of those who criticize the Law of Moses on the ground that it permits the profanation of the holy name, for it says, "And thou shalt profane the name of thy God;"¹ or that it forbids one to do good to his enemy, for it says, "If thou see the ass of him that hateth thee under its burden, thou shalt refrain from helping him."² The fault is their own, because they do not take pains to understand the rules of the language or to read what is said in another place, which may serve as a commentary on the passage in question, for example, "And ye shall not profane My holy name,"³ and many others.

CHAPTER 1

The term "existence" which is applied to all existing things is a subject of dispute among philosophers, whether it denotes an accident of the existing thing or whether it is something essential. However, the term existence as applied to God can not denote an accident, because God is not receptive of accidents, as we shall ex-

¹ Lev. 19, 12.

² Ex. 23, 5. In both instances the phrase in question, apart from the context, would bear the translation suggested.

³ Lev. 22, 32.

בדברים העיונים העמוקים, לפעמים יקל בעיניו
 להאריך בבאור דבר מה, ואם כן יקשה הבנתו על
 המעיין. וצריך המעיין להזהר בזה יותר מאד, כדי
 שלא יקרה לו כמו שקרה למשיבים על תורת משה
 ואומרים שהיא תתיר לחלל את השם, כמו שכתוב 5
 וחללת את שם אלהיך, או שהיא תמנע מלהיטיב
 לשונא ממה שכתוב כי תראה חמור שונאך רובץ
 תחת משאו וחדלת מעזוב לו. והמכשלה הזאת תחת
 ידם מפני שלא שמו לב להבין דרכי הלשון או מה
 שזכר במקום אחר בפירוש דבר זה, כמו ולא 10
 תחללו את שם קדשי, וכיוצא בזה הרבה.

פרק א

א ענין המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאים
 נחלקו בו הפילוסופים אם הוא מקרה קרה לנמצא
 או הוא ענין עצמותי לו. ואולם שם המציאות הנאמר 15
 עליו יתברך אי אפשר לומר בשהוא מקרה, כי הוא
 יתברך איננו מקבל למקרים כמו שיבא, ואי אפשר

6 ויקרא י"ט י"ב. || 7 שמות כ"ג ה'. || 10 ויקרא כ"ב ל"ב.

S [לו ⁸] || אני ה' A adds [אלהיך ⁶] || ואח"כ A [ואם כן ²
 adds עזוב חעזוב עמו].

plain.¹ Nor can it be an essential element added to God's quiddity. For then God's essence would be composed of two things, which is impossible, as we shall see.² It follows therefore that the term existence when applied to God denotes nothing else but His quiddity. But His quiddity is absolutely unknown, as Maimonides explains.³ For he says that this is what Moses desired to know when he said to God, "Show me, I pray Thee, Thy glory."⁴ And the answer came to him, "Thou canst not see My face, for man shall not see Me and live."⁵ The Rabbis in Sifre,⁶ commenting on this, say, "Not even the angels, who are living beings." The meaning is that His quiddity is known to none beside Him. It follows, therefore, that His existence also is absolutely unknown, even to the angels. This being so, one may ask, How can that be a principle of divine law which no one can comprehend except God Himself?

The answer is that the existence of God is not a principle of the Torah from that side which is impossible of comprehension, namely from the side of God's quiddity, but from the side which is possible of comprehension, namely from a consideration that all existing

¹ II, 9, p. 52 f.

² II, 5, p. 33 f.

³ Guide, I, 57.

⁴ Ex. 33, 18.

⁵ Ibid. 20.

⁶ A tannaite Midrash to Numbers and Deuteronomy. The citation is found §103, ed. Friedman, 27b.

לומר גם כן שיהיה עצמותי לו ונוסף על מהותו,
 שאם כן היה עצמות האל יתברך מורכב משני
 דברים, וזה לא יתכן כמו שיתבאר, אם כן אין
 המציאות הנאמר עליו יתברך דבר זולת המהות,
 ואחר שמהותו נעלם תכלית ההעלם, כמו שכתב 5
 הר"ם ז"ל, שזו היתה בקשת משה רבינו עליו השלום
 באמרו הראני נא את כבודך, ובאתהו התשובה על
 זה לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי,
 ואמרו רבותינו ז"ל בספרי ואפילו מלאכי השרת 10
 שהם חיים, כלומר שאין מהותו נודע לזולתו, אם כן
 מציאותו נעלם תכלית ההעלם, שאיננו נודע אפילו
 למלאכי השרת. ולפי זה ראוי שישאל השואל
 ויאמר איך יונח שורש לתורה אלהית דבר שהוא
 נעלם השגתו משום נמצא זולת השם.

והתשובה בזה כי לא יונח מציאות האל שורש 11
 לתורה מן הצד שהוא נמנע ההשגה שזהו מצד מהותו
 יתברך, אלא מן הצד שהוא אפשר ההשגה, וזה מצד

7 שמות לג י"ח.

|| הרב S [הר"ם⁶]. || דבר A [שיהיה] || S om. [לומר¹
 S om. [מן-יתברך¹⁶⁻¹⁷]. || S om. [האל¹⁵

things are due to His influence, that He is their cause and their maker. From this point of view we can estimate God's excellence as the one who made existing things to be with extreme perfection and splendor. From this aspect one may speak of God and estimate His excellence. But we can not speak of God's essence because it is altogether ineffable. David alludes to this in the Psalm beginning, "Bless the Lord, O my soul."¹ Alluding to the first aspect, he says, "O Lord my God, Thou art very great," i. e. from the side of Thy quiddity Thou art very great, so that man can not speak about Thee, and with all this, "Thou art clothed with glory and majesty," i. e. from the side concerning which it is possible to speak about Thee, namely from the visible activities which come from Thee. They show Thy glory and Thy majesty. Therefore he describes in the sequel the creations which come from God, and which point to God's excellence and perfection by the perfection which is visible in them.

The excellence of an artificer can be seen in his work in two ways. It may show that he has made a wonderful piece of work out of excellent material. Everybody can see then that this excellent piece of work was made by an excellent and accomplished workman. For example, if one

¹ 104.

היות הנמצאות מושפעות ממנו והוא עלה להם
 ופועל אותם, כי מזה הצד תבחן מעלת השם מצד
 היותו פועל הנמצאות בתכלית השלמות וההוד.
 וזה הצד הוא שמותר אל האדם לדבר בו ולהבחין
 מעלתו, אבל מצד עצמותו אי אפשר לדבר בו, כי
 לא יכלל זה בדבור כלל. וזה רמז דוד במזמור
 ברכי נפשי את ה', כי על צד הראשון אמר ה' אלהי
 גדלת מאד, כלומר מצד מהותך גדלת מאד משיוכל
 האדם לדבר בך, ועם כל זה הוד והדר לבשת,
 כלומר מן הצד שאפשר לדבר בך שהוא מצד
 הפעולות הנראות שהן נמשכות ממך, כי הם יורו על
 הודך והדרך, ועל כן המשיך לזה ספור היצירות
 המושפעות ממנו יתברך המורות על מעלתו
 ושלמותו מצד השלמות הנראה בהן.

ובעבור כי מעלת האומן תוכר בפעולתו משני
 פנים, אם מצד היותו פועל פעל נפלא וחשוב
 בחומר נכבד ומעולה שהוא נכר לכל שהפעל ההוא
 הנכבד הוא מפועל נכבד ושלם, כמו מי שיראה

7 תהלים ק"ד.

|| S om. [אם ¹⁶]. || ספר A [ספור ¹²]. || וההדר A [השלמות ³].

A [שיראה ¹⁸].

sees beautiful vessels made of gold and precious stones, these vessels no doubt point to the great excellence of him who made them. Or the artificer may have made beautiful vessels with fine engravings out of inferior material. A goldsmith, for example, made beautiful vessels with beautiful engravings out of iron. This surely shows the artificer's great skill and perfection, since he was able to make such beautiful figures and engravings on iron, which is an unyielding material that resists the work of the engraver. Surely he can do wonderful work on more promising material.

So Aristotle, in the eleventh book of his work *On Animals*,¹ criticizes the ancient scien-

¹ Aristotle's discussion of spontaneous generation is found in his work *On the Generation of Animals*, especially III, 11. Cf. p. 762a 8: ὅσα δὲ μήτε παραβλαστάνει μήτε κηριάζει, τούτων δὲ πάντων ἡ γένεσις αὐτόματός ἐστιν. πάντα δὲ τὰ συνιστάμενα τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν ὕδατι φαίνεται γινόμενα μετὰ σήψεως καὶ μιγνυμένου τοῦ ὀμβρίου ὕδατος. See G. H. Lewes, "Aristotle," London 1864, p. 365. Albo's statement no doubt refers to Aristotle's treatise *On the Parts of Animals* I, 5, p. 644b 22 ff., which however does not particularly concern spontaneous generation, but the lower animals generally as contrasted with the nobler bodies of the heavens. Cf. p. 645a 4 ff.: ἐπεὶ δὲ περὶ ἐκείνων διήλθομεν λέγοντες τὸ φαινόμενον ἡμῖν (i. e. concerning the heavenly bodies discussed in the treatise *On the Heavens*), λοιπὸν περὶ τῆς ζωικῆς φύσεως εἰπεῖν, μηδὲν παραλιπόντας εἰς δύναμιν μήτε ἀτιμότερον μήτε τιμιώτερον. καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ κεχαρισμένοις αὐτῶν πρὸς τὴν αἴσθησιν κατὰ τὴν θεωρίαν ὁμῶς ἡ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει

כלים נאים מזהב ואבן יקרה, שאלו הכלים בלי ספק יורו על גודל מעלת העושה אותם, ואם מצד היותו עושה כלים נאים מצויירים ציור נפלא בחומר גרוע. כאלו תאמר הצורף שעשה כלים נאים מצויירים ציור נאה בברזל, שזה בלי ספק יורה על חכמת הצורף ושלמותו בעשותו בברזל שהוא חומר רחוק משיקבל הציור והפתוח, ציור נאה מפותח פתוחי חותם, כל שכן שזה הוראה שבהיות החומר מוכן לקבל הציור שיעשה בו פעל נפלא.

שכן כתב אריסטו במאמר הי"א מספר הבעלי חיים, בהיותו תופס על החכמים הקדמונים שלא

הפתוח S] והפתוח 7

τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλοσόφοις... διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζώων ἐπίσκεψιν. ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν. καὶ καθάπερ Ἡράκλειτος λέγεται... εἰπεῖν... εἶναι... καὶ ἐνταῦθα θεούς, οὕτω καὶ πρὸς τὴν ζήτησιν περὶ ἐκάστου τῶν ζώων προσιέναι δεῖ μὴ δυσωπούμενον ὡς ἐν ἅπασιν ὄντος τινὸς φυσικοῦ καὶ καλοῦ... εἰ δέ τις τὴν περὶ τῶν ἄλλων ζώων θεωρίαν ἄτιμον εἶναι νενόμικε, τὸν αὐτὸν τρόπον οἶεσθαι χρῆ καὶ περὶ αὐτοῦ (i. e. man). οὐκ ἔστι γὰρ ἄνευ πολλῆς δυσχερείας ἰδεῖν ἐξ ὧν συνέστηκε τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, οἷον αἷμα, σάρκες, ὅσῃ, φλέβες καὶ τὰ τοιαῦτα μόρια.

tists who refused to treat of the nature of the inferior animals arising from putrefaction, and studied only those born of the union of male and female. Aristotle says that there is more reason for studying the inferior animals produced by putrefaction than the others, not because of the animals themselves, for they are very low and composed of very inferior material, being produced from putrefaction, but by reason of the divine power contained in them. For it shows the excellence and perfection of the producer, who infused the power of life into such inferior material, so that from putrefaction and without the union of male and female there arises an animal being similar to that which is born of the union of male and female. It thus redounds to the credit of the artificer.

Albo's interpretation of this passage tends to make Aristotle more religiously minded than he is. All that Aristotle means to say is that to the philosopher who seeks for reasons and causes nothing is contemptible though the appearance of it to the senses may be ever so unattractive.

However, in Averroes' paraphrase of Books XI-XIX of Aristotle's treatise on animals (in the mediaeval editions they numbered the books which treat of animals continuously from I to XIX instead of dividing the work into five treatises as in our Greek editions: On the History of Animals, books I-X; On the Parts of Animals, books I-IV; On the Motion of Animals, book I; On the Progression of Animals, book I; On the Generation of Animals, books I-IV), translated by Jacob ben Machir (Paris, Bibliothèque Nationale, Fonds Hébr. 956, fol. 421 (419) b, end of book XI), we read:

רצו לדבר בטבע הבעלי חיים הפחותים הנולדים
 מן העפוש לפחיתותם, זולתי בנולדים מזכר ונקבה,
 ואמר שם כי יותר ראוי לדבר בבעלי חיים הפחותים
 הנולדים מן העפוש ממה שידובר בשאר בעלי חיים,
 ולא מצד עצמם אחר שהם פחותים מאד ומחומר 5
 גרוע שהם נולדים מן העפוש, אבל בבחינת הכח
 האלהי שהוא מעורב בהם, שזה בלי ספק יורה על
 מעלת הפועל ושלמותו שהוא נותן כח החיות בחומר
 גרוע כזה, שיהיה נולד מן העפוש מבלי התחברות
 10 זכר ונקבה בעל חי דומה אל הנולד מחבור זכר
 ונקבה, וזה שבח גדול אל האומן.

בעלי חיים S] בעל חי¹⁰.

עוד הוא אחר זה הביא מצוה לורז בה העויין (=המעין) בואת
 החכמה שלא יעזוב מלדבר בכל מה שיהיה אליו ממני הבעלי חיים
 ושישתדל לדבר בזה בשיעור היכולת ואף על פי שהיו אלו המינים
 פחותים כי הוא ואם היו הרבה מהאנשים יראו שהדבור באלו המינים
 ר"ל המינים הגרועים מהמותר וממה שלא יצטרך אליו הנה הם בזה
 יטעו וזה שהחכמה הטבעית כמעט שהיא יותר נגלית בחומר הפחות מאשר
 היא בנכבד לקושי ההויה בחומר הפחות וזה מבואר מהענינים
 המלאכותיים כי חשיבות האומן וחריצותו עם קושי קבול החומר ומיעוטו
 יותר נגלות ממה שהוא קלותו ורבויו ובכלל הנה הוא אמנם ראוי לנו
 שנוזו נפשותינו לעיין בטבע הבעל חיים יהיה פחות או נכבד מצד הטבע
 האלהי אשר תראנה שהוא מעורב בו לא מצד שהבעל חיים פחות או נכבד.

The theological twist given to Aristotle's statement is thus due not to Albo, but either to Averroes or his Hebrew translator, Jacob ben Machir, more likely the former. Cf. also Duran, Magen Abot, 58b.

Similarly David praised God in both ways because of the creations of both kinds which emanate from Him. Referring to the first kind he says, "Who coverest Thyself with light as with a garment."¹ This alludes to the creation of the world of the Separate Intelligences, which are called light, as we shall see when we speak of the homonymous use of the word light.² Then he alludes to the world of the spheres when he says, "Who stretchest out the heavens like a curtain."³ Then he describes the enduring and great and awesome creations which are visible to all, like light and the heaven and the dry land and the creations upon the earth. He describes also the visible order imposed by God in perfection upon the works of creation, so that the animal beings may live and endure, "Who sendest forth springs into the valleys; they run between the mountains; They give drink to every beast of the field. . ."⁴ Then he speaks of the renewal of the moon every month, and of the order of day and night, which is the cause of the continued existence of the sublunar world and of all the animals according to their different degrees, pointing to the wisdom and excellence of the Creator, who appointed "the moon for seasons; the sun knoweth his going down."⁵ This is the cause of day and

¹ Ps. 104, 2.

² II, 29, p. 187.

³ Ps. 104, 2.

⁴ Ibid. 10.

⁵ Ibid. 19.

ה וכן דוד שבח השם בבחינת היצירות המושפעות ממנו על שני אלו הפנים משני אלו הצדדים. על צד הראשון אמר עוטה אור כשלמה, לרמוז אל היותו ממציא עולם השכלים הנבדלים שיכנה אותם 5 הכתוב בשם אור, כמו שנבאר בשתוף אור, ואחר כך רמז לעולם הגלגלים ואמר נוטה שמים כיריעה, וספר היצירות הקיימות והגדולות והנוראות הנראות לעין כל, כאור והשמים והגלות היבשה והיצירות אשר בארץ, וספר הסדר הנראה לעין איך סדר השם כל מעשה בראשית באופן שלם כדי שיחיו 10 ויתקיימו הבעלי חיים, ולזה אמר המשלח מעינים בנחלים בין הרים יהלכון ישקו כל חיתו שדי וגו', וספר סדר חדוש הלבנה מדי חדש בחדשו וסדר היום והלילה, שזהו סבת קיום המציאות השפל 15 והבעלי חיים כולם איש איש כפי מדרגתו, וזה ממה שיורה על חכמת היוצר ומעלתו בעשותו ירח למועדים שמש ידע מבואו, וזהו סבת התחדש היום

3 תהלים ק"ד ב'.

לזה ואמר S [ולזה אמר 11

night, for the maintenance of existing things, of the appearance of the land and the existence of the other awesome creations.

After having completed the praise of God by reason of the great and important creations, he recounts His praises from the other side, namely from the aspect of the inferior creations, produced by putrefaction, "How manifold are Thy works, O Lord. In wisdom hast Thou made them all; . . . Yonder sea, great and wide, Therein are creeping things innumerable, living creatures."¹ The Psalmist mentions here the creatures formed in the sea and those which are produced through putrefaction, which have not the power to reproduce their species, as is clear from the closing words, "Thou withdrawest their breath, they perish, and return to their dust. Thou sendest forth Thy spirit, they are created; and Thou renewest the face of the earth."² Such expressions do not apply to creatures which are born of the union of male and female. To be created after returning to their dust can refer only to those which are produced through putrefaction. The reason he says in the beginning, "How manifold are Thy works, O Lord. In wisdom hast Thou made them all . . ." is to indicate that the wisdom and excellence of an agent are shown when he endows with perfection a very inferior material, such as the material of those animal creatures arising from putrefaction, which God has en-

¹ Ps. 104, 24-25.

² Ibid. 29-30.

והלילה לקיום הנמצאות והגלות הארץ והמצא
שאר היצירות הנוראות.

1 ואחר שסיים לסדר שבח השם מצד היצירות
הגדולות והנוראות, שב לשבח האל יתברך מן הצד
5 האחר, רצה לומר מצד היצירות הפחותות הנולדות
מן העפוש, ואמר מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה
עשית וגו' זה הים גדול ורחב ידיים שם רמש ואין
מספר חיות וגו'. והזכיר היצירות הנעשות בים
והנולדות מן העפוש מבלי שיהיה בהם כח להשאיר
10 מינם, כמו שיראה ממה שכתוב בסוף, תוסף רוחם
יגועון ואל עפרם ישובון תשלח רוחך יבראון ותחדש
פני אדמה, וזה הלשון לא יפול על הנולדים מזכר
ונקבה שיבראון אחר ששבו אל עפרם אלא על
הנולדים מן העפוש, ואמר כשהתחיל לדבר על זה
15 מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית וגו', להורות
שמעלת הפועל וחכמתו יוכרו בתתו שלמות אל
חומר גרוע מאד, כמו שהוא חומר הבעלי חיים
הנולדים מן העפוש שנתן להם שלמות החיות, וזה

ווגו' 15 || שבים A [בים] || A om. [הנעשות] || A om. [חיות] 8
A om.

dowed with the perfection of life. This shows the wisdom of the Maker. This is the reason why he adds, "May the glory of the Lord endure forever; let the Lord rejoice in His works..."¹, to indicate that even these low creatures arising from putrefaction are the cause of God's joy. He rejoices in them because they are His work and make known His wisdom.

The Rabbis, too, allude to the same thing in "Perek Shirah"² when they ask, "What do the creeping things say?" and reply, "May the glory of the Lord endure forever; Let the Lord rejoice in His works."³ The meaning is that though it might not be becoming to God's dignity and His excellence and perfection to rejoice in such inferior creatures, nevertheless we may speak metaphorically of His rejoicing in them because they are His work. And the meaning of "May the glory of the Lord endure forever" is that without slighting in any way God's glory, which is eternal, we may say nevertheless that these creatures, born of putrefaction, low and insignificant as they are, having no permanence either as species or as individuals, give God cause for rejoicing because His wisdom is seen in them, which are His work, as we have explained. Thus the Psalmist praises God in this Psalm as the Maker of existing

¹ Ps. 104, 31.

² A geonic compilation containing praises of God sung by heavenly and earthly bodies and by plants and animals. See J. E., XI, 294, s. v. Shira, Perek. The quotation in the text is found in Baer's Siddur, p. 549.

³ Ps. 104, 31.

ממה שיורה על חכמת הפועל. ולזה סמך אל זה
 יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו, לבאר כי
 באלו הנמצאות השפלות הנולדות מן העפוש כבר
 יפול עליהם השמחה שישמח השם בהם בעבור שהם
 מעשיו מצד שחכמתו נכרת על ידם. 5

ועל זה רמזו רבותינו ז"ל בפרק שירה שאמרו,
 שרצים מה הם אומרים, יהי כבוד ה' לעולם ישמח
 ה' במעשיו, כאלו בארו שאף על פי שאין ממדרגת
 מעלת השם ושלמותו שישמח בנמצאות פחותות
 כאלו, כבר יפול שישמח בהם על צד ההעברה 10
 הלשונית מצד שהם מעשיו. וזה לשון יהי כבוד ה'
 לעולם וגו', כלומר כבודו במקומו מונח לעולם
 שהוא נצחי, ואלו הנמצאות הנולדות מן העפוש,
 פחותות ונפסדות שאין להם קיום לא במין ולא
 באיש, כבר יתכן שישמח בהן מצד שחכמתו נכרת 15
 בהן בהיותם מעשיו על הדרך שבארנו, הרי ששבח
 השם בזה המזמור מצד היותו פועל הנמצאות בשני

A om. [וגו' 12] ||. חכמתו שנכרת S [שחכמתו נכרת 5]

things in the two ways in which the excellence of the maker is seen. And it is in this way alone that we know the existence of God, i. e. as the Maker of existing things, not from His quiddity. This is why the Torah begins with the account of creation, showing the existence of God, the author of existing things, as we explained in Book One.¹ This is the way we must understand the existence of God as a fundamental principle.

CHAPTER 2

There are two kinds of agents. There is one kind that does primarily and essentially only one thing, like the heat of fire, which heats, and the cold of snow, which cools. This kind is called natural agent, not voluntary or intentional. Then there is a kind which does contrary things. This is a voluntary agent, which acts from choice. It does a thing when it wants to, and then does the opposite when it wants to.

Now it is clearly absurd to suppose that the work of God comes from Him as from the first kind of agent, for a natural agent is not separated from the act. Thus light is not separated from the lamp, heat is not separated from fire, but God is something different from the act. Moreover, a natural agent is defective, doing a thing not with consciousness and understanding, but by necessity, when there is a recipient ready at hand; as

¹ Ch. 11, p. 101.

מינים מן הפעולה שיוכר בהם מעלת הפועל, ומזה הצד הוא שנשיג מציאות השם יתברך, רצה לומר מצד היותו פועל הנמצאות לא מצד מהותו כלל, ובעבור זה התחילה התורה בפרשת בראשית להורות על מציאות השם הפועל לנמצאות כמו שכתבנו במאמר הראשון, ועל זה הצד הונח מציאות השם עקר לתורה לא מצד אחר.

פרק ב

א הפועלים שני מינים. מין לא יפעל בעצם וראשונה אלא דבר אחד כחום האש יחמם וקור השלג יקרר, וזה המין נקרא פועל בטבע לא בכונה ורצון. ומין יפעל פעולות הפכיות, והוא הפועל בבחירה ורצון, יפעל דבר בעת שירצה ויפעל ההפך בעת שירצה.

ב אולם שיהיה פעל השם יתברך נמשך ממנו על דרך המין הראשון הוא דבר מבואר הבטול, לפי שהפועל הטבעי לא יפרד מן הפעולה, כאור שלא יפרד מן הנר וכחום שלא יפרד מן האש, והאל יתברך דבר נבדל מן הפעולה, ועוד כי הפועל הטבעי חסר, כי לא יפעל דבר בדיעה והכרה, אבל הוא הכרחי בפעולתו כשימצא המקבל מוכן.

fire burns if it find an object capable of burning. But that which must necessarily act when the occasion presents itself is defective, since it has no power to refrain from the act or to do the opposite. But God can not have any defect, therefore His activity can not be of this kind.

But it seems inappropriate that God's work should proceed from Him as from an agent of the second class. For the term voluntary applies where the agent desires and does a given thing at a given time, which he did not desire before. The term voluntary does not apply to a thing which is always in the same condition. It follows therefore that the one who has will changes from a condition of not willing to a condition of willing. If so he is affected by, and receives change from another, for a thing can not be active and passive at the same time in the same relation. But God can not change, nor be affected by another. Nor can He be affected by Himself, for He would then be composed of two elements, an element by virtue of which He acts, and an element by virtue of which He is acted upon. But there can not be any composition in God at all, as we shall

כי האש תשרוף אם תמצא המקבל מוכן לשרפה,
ומי שהוא הכרחי למוכן בפעולתו הנה הוא חסר,
אחר שאין בו כח לעצור הפעל ההוא ולא לפעול
ההפך, והאל יתברך אין ראוי שימצא בו שום
חסרון, יתחייב מזה שאי אפשר שתהיה פעולתו מזה
המין. 5

ואולם שיהיה פעל האל יתברך נמשך ממנו על
דרך המין השני יראה שהוא ראוי שיהיה מסולק
ממנו יתברך, וזה ששם הרצון אמנם יאמר על היות
הפועל רוצה ופועל דבר מה בעת מה שלא היה 10
רוצה אותו קודם זה, כי לא יפול שם הרצון על
הדבר שהוא נמצא תמיד על אופן אחד, ויתחייב
מזה שיהיה בעל הרצון משתנה מלא רוצה אל
רוצה, ויהיה אם כן מתפעל ומקבל שנוי מזולתו,
כי אי אפשר שיהיה הדבר האחד מכל צד פועל 15
ומתפעל יחד, והאל יתברך אי אפשר שישתנה ולא
שיתפעל לא מזולתו ולא מעצמו גם כן, שאם כן
יהיה מורכב משני דברים, מדבר בו יפעל ומדבר בו
יתפעל, והשם יתברך אי אפשר שתהיה בו הרכבה

|| A om. [הנה] || A om. [למוכן] ² || לקבל השרפה A [לשרפה] ¹
[והשם] ¹⁹ || S om. [לא] ¹⁷ || S om. [תמיד] ¹² || מחלק S [מסולק] ⁸
A והאל.

see.¹ Nor can God be active and passive at the same time. It follows therefore that God's activity can not be voluntary, since He can not change. Moreover, an agent possessed of will lacks the thing which he desires. But God does not lack anything which He desires at any time and did not have before. Similarly one who exercises a choice chooses one of two things because that thing is more suitable to him than the other. He therefore lacks the thing which he chooses before he has chosen it. It follows, therefore, that God's activity can not be due to choice or will. But if He does not act with choice and will, nor like a natural agent, as light comes from the sun, as we explained, how can God be called an agent?

I have seen some authorities² say that God does act with choice and will, but these do not arise in Him in time as they do in us, but are eternal. Accordingly they say, God created the world when He did and not before, by an eternal will which decreed that the world should come into being when it did. We also find statements of the Rabbis indicating that they entertained a

¹ Ch. 2, p. 33 f.

² Cf. Joseph ibn Zaddik, עולם קטן, ed. Horovitz, 44-45, 53-54; Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, pp. 142, 144-5. Augustine, the Church Father, has a similar opinion, *De Civit. Dei*, XI, 4 ff.

כלל כמו שיתבאר, וגם אי אפשר שיהיה פועל ומתפעל יחד, יתחייב מזה שאי אפשר שתהיה פעולתו יתברך על צד הרצון אחר שאי אפשר לו שישתנה, ועוד כי כל רוצה הנה הוא חסר הדבר הנרצה, והאל יתברך לא יחסר לו דבר שירצה 5 אותו בעת מה שלא היה נמצא לו קודם לכן, וכן הבוחר הנה הוא בוחר באחד משני דברים להיות הדבר ההוא יותר נאות אליו מן האחר, והוא אם כן חסר הדבר ההוא הנבחר אליו קודם שיבחרהו, 10 ויתחייב מכל זה שאין ראוי שיהיה פעל האל יתברך בבחירה ולא ברצון, ואחר שאיננו פועל בבחירה ולא ברצון ולא כפועל הטבעי שהוא כהמשך האור מן השמש כמו שבארנו, מי יתן ואדע על איזה צד יקרא האל יתברך פועל.

ד וראיתי מי שכתב שהאל יתברך פועל בבחירה ורצון אבל אין הבחירה והרצון מחודשים בו כמו שהם בנו אבל הם בו קדומים, ויאמרו על זה הדרך שהאל יתברך ברא העולם בעת שבראו ולא קודם לכן ברצון קדום שגזר שימצא בעת שנמצא, ונמצא 20 לרבותינו ז"ל מאמרים יורו שדעתם קרוב לזה

|| S om. [בו¹⁶] || בפועל S [כפועל¹²] || שיבא A [שיתבאר¹]
A om. [בו¹⁷]

similar view. Thus they say, God stipulated with the works of creation that the Red Sea should divide, that the fire should not burn Hananiah, Mishael and Azariah.¹ From this it seems that their purpose was not to attribute to God a newly originated will at the time of the occurrence of the miracle. Therefore they say that the miracle occurred when it did through an eternal will, which determined that the miracle should take place when it did.

But this opinion is far from intelligible. For if we examine the expression eternal will, we find that it is a spurious conception, and points to necessity rather than will. For the question remains as it was originally. When the world was created or when the miracle occurred through His eternal will, was it possible for God to postpone it to another time, or not? If He could postpone it, then the eternal will was nullified. For the reason He did not postpone it was not because of the eternal will, but because He did not desire at that moment to postpone it. If He had desired to do so, He would have postponed it. And if it was not possible for Him to postpone it because so the eternal will had decreed, then there is no

¹ Ber. Rab. 5.

הדעת, אמרו תנאי התנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית על הים שיקרע ועל האש שלא תשרוף לחנניה מישאל ועזריה וכו', שיראה מן המאמר הזה שאמנם אמרו כן כדי שלא ליחס לאל רצון מחודש בעת התחדש הנס, ולזה יאמרו כי 5 נתחדש בעת התחדשו ברצון קדום גור להיות הנס בעת שנמצא.

וזה הדעת רחוק מאד משישכל, לפי שמלת רצון 7ה קדום כשיובן ענינה היא מזוייפת ותורה על החיוב ולא על הרצון, וזה כי השאלה תשוב כמו שהיתה, 10 ונאמר האם בעת שנברא העולם או התחדש הנס ברצונו הקדום היה בידו לאחרו מאותו העת או לא היה בידו לאחרו, ואם היה בידו אז לאחרו נתבטל הרצון הקדום, כי מה שלא אחרו לא היה מפני הרצון הקדום, אלא לפי שלא רצה בעת ההיא 15 לאחרו, ואם רצה היה מאחר אותו. ואם תאמר שלא היה בידו אז לאחרו מאותו העת אחר שכן גור הרצון הקדום, אם כן נתבטל שם הרצון ושב הדבר

1 בראשית רבה פרשה ה'.

[הרצון¹⁴ || שהיה A [היה || וא"ת A [ואם || A om.] לאחרו¹⁵ A המין.

such thing as will any more, and He becomes an agent acting by necessity and not with will, since He could not postpone the act if He would. We should have to say the same thing about all miracles and all acts proceeding from Him at any time, that they happen by necessity, and that the thing could not help being when it is, for so it has been determined by God's eternal will, which can not be changed. If this were so, man would be more perfect in his acts than God. For man can do either of two opposites equally, for example, he can paint the board black or white as he chooses whenever he chooses; whereas God can do only one of two opposites, the one that is determined by His eternal will; Heaven forbid that this should be the case!

CHAPTER 3

Since we understand by will the origination of a new state in the agent which leads him to do something that he did not do before the volition originated, the philosophers have said unseemly things about God, maintaining that His activity can not be voluntary. This opinion not only upsets all the principles of the Torah completely (for if God does not act with will, He can not act

אל היותו פועל בחיוב ולא ברצון, אחר שאלו רצה
לאחרו מאותו העת לא היה יכול, וכן יתחייב לומר
בכל הנסים ובכל פעל שימשך ממנו בכל עת, שהוא
נמשך על צד החיוב ושאי אפשר שלא יהיה הדבר
באותו העת, אחר שכן נגזר ברצונו הקדום ואי 5
אפשר לו לשנותו, ואם הדבר כן יהיה האדם יותר
שלם בפעולותיו מהבורא, אחר שהאדם יש לו
יכולת על שיפעל אחד משני הפכים בשה, כאלו
תאמר להשחיר הלוח או ללבנו כפי חפצו ורצונו
בכל עת שירצה, והאל יתברך אין לו יכולת אלא 10
על אחד משני הפכים בלבד הגזר מן הרצון
הקדום, יתעלה האל מזה עלוי רב.

פרק ג

א ולפי שענין הרצון אצלנו יאמר על התחדש ענין
15 בפועל מביא אותו לפעול מה שלא פעל קודם
התחדש הרצון, דברו הפילוסופים סרה גדולה על
השם ואמרו שאי אפשר שתהיה פעולתו ברצון. וזה
הדעת עם שהוא עוקר כל שרשי התורה מכל וכל,
כי אם לא יפעל על צד הרצון אי אפשר שיפעל

עקר S [עוקר¹⁸]. || לאחר S [לאחרו²].

at one time rather than another, a supposition which leads to the doctrine of eternity in the absolute sense, and to the rejection of all the miracles in the Torah. Prayer ceases to be of any avail in time of distress, and right conduct and repentance are useless, and so on), it is also opposed to the demands of rational speculation. For it is an axiom that God must have all perfections and be free from all defects. This is the meaning of the prophet when he says, "Thou that art of eyes too pure to behold evil, and that canst not look on mischief."¹ Seeing that it would be a defect in God to look on mischief, the prophet says that He can not do so, meaning that nothing should be attributed to God which looks like a defect.

But it is clear that one who can not act voluntarily is deficient and can be called an agent only in a loose and figurative manner. Thus when we say, the fire burns, the sword kills, the lamp shines, these expressions are figurative. For the act of killing with the sword and of illuminating a house with a lamp can properly be attributed only to a free agent, namely the human being who killed with the sword and lit the lamp in the house. Similarly if one throws a garment into the fire and it is

¹ Hab. 1, 13.

בעת זולת עת, ויביא זה אל האמנת הקדמות הגמור
 ואל עקירת כל הנסים והנפלאות שבאו בתורה,
 ולא תועיל התפלה לאל בעת הצרה ולא כשרון
 המעשה והתשובה וזולת זה ממה שנזכר בתורה,
 הנה הוא גם כן סותר למה שיגזרו העיון השכלי,
 וזה כי מושכל ראשון הוא שהאל יתברך ראוי
 שימצאו כל מיני השלמיות בו ויסולקו ממנו כל מיני
 החסרונות, ובעבור זה אמר הנביא טהור עינים
 מראות רע והביט אל עמל לא תוכל, כי לפי שראה
 שיהיה חסרון בחקו שיביט אל עמל, אמר שלא יוכל
 לעשות כך, כאלו באר שאין ראוי שיוחס אליו שום
 דבר שידומה שהוא חסרון.

והוא מבואר שמי שלא יפעל ברצון הוא חסר,
 ולא יאמר לו פועל אלא בהעברה ובהקל מן
 הלשון, כי אם נאמר שהאש ישרוף והסייף ימית
 והנר יאיר לא יאמר זה אלא בהעברה, כי פעל
 המיתה בסייף והארת הבית בנר לא ייוחס על דרך
 האמת אלא לפועל בבחירה, והוא האדם שהמית
 בסייף והדליק הנר בבית, וכן המשליך בגד באש

8 חבוקק א' י"ג.

שיראה A [שראה]⁹ || A om. [בו] ||. לו A adds [שימצאו]⁷

burned, though it is the fire that did the burning, nevertheless we attribute the burning of the garment to the man who threw it into the fire, and say, so and so burned the garment. The reason is because man is a true agent, since he acts from choice and voluntarily; therefore the act is attributed to him. But the other agencies, like the lamp, the sword and the fire, are deficient, for they have not the power to do or not to do, except according to the will of the man who acts by means of them. They are like instruments in his hands, like an axe or a saw, of which the Bible says, "Should the axe boast itself against him that heweth therewith? Should the saw magnify itself against him that moveth it?"¹ The meaning is, It is not proper that the axe which is an instrument should boast itself of being called agent against the one that heweth therewith, for the latter is the agent; nor is it right that the saw should magnify itself against him that lifts it up easily, as one lifts a rod, or magnify itself against those who lift it up easily, as one lifts a light staff, not as one lifts a heavy log.² Isaiah says this about the king of Assyria, who thought that he was the agent who ruled over nations with wrath as he desired. But the prophet points out that he is nothing more than an instrument, that God acts through him, and sends him to execute judgment against a godless nation and the people of His indignation. Therefore he says in the beginning, "O Asshur, the rod

¹ Is. 10, 15.

² Note peculiar interpretation.

ונשרף, אף על פי שהאש היא השורפת לא ניהם
 פועל השרפה אלא אל האדם המשליך אותו באש,
 ונאמר פלוני שרף הבגד, כי האדם הוא הפועל על
 דרך האמת לפי שהוא פועל בבחירה ורצון, ועל כן
 תיזכר אליו הפעולה, ושאר הפועלים כנר והסייף
 והאש הם פועלים חסרים, כי אין בידם לפעול או
 שלא לפעול אלא כפי רצון האדם הפועל בהם,
 והם כמו כלים אליו, כגרזן והמגרה שאמר עליהם
 הכתוב היתפאר הגרזן על החוצב בו אם יתגדל
 המשור על מניפו וגו', רצה לומר אין ראוי שיתפאר
 הגרזן שהוא הכלי להקרא פועל על החוצב בו, כי
 החוצב בו הוא הפועל, ולא שיתגדל המשור על מי
 שהוא מניף אותו בקלות כהניף שבט, ולא שיתגדל
 על מרימיו שהם מרימים אותו בקלות כהרים מטה
 קל לא כהרים עץ כבד. ואמר זה על מלך אשור
 שהיה חושב שהוא הפועל והרודה עמים בעברה
 כרצונו, ויאמר שאינו אלא ככלי שהשם פועל על
 ידו ומשלח אותו לעשות משפט בגוי חנף ובעם
 עברתו, ועל כן אמר בתחלת הענין הוי אשור שבט

9 ישעיה י' ט"ו.

כהניף שבט A adds [מניפו] ¹⁰ || A om. [עליהם] ⁸

of Mine anger, . . . I do send him against an ungodly nation, and against the people of My wrath do I give him a charge . . . Howbeit he meaneth not so, neither doth his heart think so . . .”¹

All this shows that the instrument is not the true agent, but he is the agent who wields the instrument with his will. Therefore when we say of God that He is the maker of existing things, or that He does a particular thing, it can not be that He does them in the manner of the defective agents who have not the choice to do or not to do. For then man would be superior to God, seeing that a human being can either burn a garment or not burn it, whereas God has not this power. But how is it possible that He who has infinite power can not do what man can? It is clear therefore that the work of God must be like the work of perfect agents, i. e. those who act from choice and with will, whom we consider perfect agents.

The solution of the great difficulty which results from the assumption that God’s activity is voluntary, is as follows: If the will and the choice which God exercises in His activity were of the same kind as the will and the choice of

¹ Is. 10, 5-7.

אפי וגו' בגוי הנף אשלחנו ועל עם עברתי אצונו וגו' והוא לא כן ידמה ולבבו לא כן יחשוב וגו'.

כל זה יורה כי הכלי אינו פועל על דרך האמת
אבל הפועל הוא המניע הכלי ברצון, ועל כן
כשיאמר על השם יתברך שהוא פועל הנמצאות או
איזה דבר, אין ראוי שיהיה פועל אותם כדרך
הפועלים החסרים אשר אין פעולתם בידם לעשות
או שלא לעשות, שאם כן יהיה האדם יותר נכבד
מהאל יתברך, כי האדם יש לו יכולת על שישרוף
הבגד או שלא ישרפנו, והאל יתברך לא יהיה לו
יכולת על זה, והיאך אפשר שמי שיש לו יכולת
בלתי בעל תכלית לא יהיה יכול על מה שהאדם
יכול עליו. ולזה הוא מבואר שהוא מחוייב שיהיה
פעל האל יתברך כפעולת הפועלים השלמים, והם
הפועלים על צד הרצון והבחירה שהם אצלנו
הפועלים השלמים.

ואולם התר הספק הגדול המתחייב להיות
פעולתו יתברך על צד הרצון הוא על זה הדרך.
כי אם היו הרצון והבחירה אשר הוא פועל בהם
ממין הרצון והבחירה אשר באדם, היה מתחייב

להורות A [יורה ⁸

man, the difficulty above mentioned would be real, the difficulty, namely, that they would produce change in the agent. But as God's will is not of the same kind as ours, no absurdity results. For God's will follows His wisdom and His power, and as His wisdom and His power are infinite and not of the same kind as our wisdom and power, so His will is not of the same kind as our will. And as the wisdom and knowledge of God are not something added to His essence, as we shall see later,¹ but are of His very essence, and His essence is absolutely unknown, His wisdom is also absolutely unknown. And when we attribute wisdom to God, all that we understand is that we deny the attribute of ignorance, which is the opposite.

In the same way we attribute will to God in the sense that we deny that He acts by necessity like the defective agents of finite power, God's activity being with infinite power. This being so, it follows that God's activity must be voluntary, as it is in perfect agents, but not that we understand the nature of His will. For His will is essential in Him, and as His essence is absolutely unknown, so is His will absolutely unknown. We say that He acts with will only that we may convey the idea that He

¹ II, 21, p. 125.

הספק שאמרנו שיחדשו שנוי בפועל, אבל אחר שאין רצונו יתברך ממין הרצון אשר לנו, לא יקרה מזה בטול, כי רצונו נמשך אחר חכמתו ויכלתו, וכמו שחכמתו ויכלתו הם בלתי בעלי תכלית ואינם ממין חכמתו ויכלתו כן רצונו אינו ממין רצוננו, וכמו 5 שהחכמה והמדע בו יתברך איננה דבר נוסף על העצמות כמו שיבא, אבל היא עין עצמותו, וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם, כן חכמתו נעלמת תכלית ההעלם, ולא נבין ממה שניחם אליו החכמה אלא לסלק ממנו הסכלות שהוא ההפך. 10

וכן נאמר כי מה שניחם אליו הרצון הוא כדי 15 שנבין ממנו סלוק היותו פועל על צד החיוב כפועלים החסרים ביכולת בעל תכלית, כי פעולתו יתברך ביכולת בלתי בעל תכלית, ולזה יתחייב שתמשך ממנו על צד הרצון כמו שהוא בפועלים 15 השלמים, אבל לא שנבין רצונו היאך הוא, לפי שהיא עצמותית בו, וכמו שעצמותו נעלם תכלית ההעלם כן רצונו נעלם תכלית ההעלם, ולא נאמר בו שהוא פועל ברצון אלא כדי שנבין ממנו שאינו

7 לקמן פרק כ"א ממאמר זה.

היא S [הוא 16] || שהם S [שהוא 15]

does not act from necessity without intention and will. If you ask, how does He change from a condition of not willing to a condition of willing, we reply with another question, how does He change from the condition of knowing man before he comes into being to the condition of knowing him after he has come into existence? For there is no doubt that these are different states of knowledge.

There is no way out of this difficulty except by saying either that His knowledge is not of the same kind as our knowledge, and that it does not cause change in Him as our knowledge causes change in us, or to commit the grievous heresy of attributing ignorance to God and saying that He does not know any particular thing that originates in the world, but the universal only, that He did not know Moses while he was in existence any more than He knew him before he existed and after he ceased to exist and that God does not know opposites, else He would have different kinds of knowledge. The best solution is to say that His knowledge follows His wisdom, and as His wisdom is of His very essence and not something added to His essence, and is absolutely unknown, so His knowledge and His will and His power, which follow His wisdom, are absolutely unknown. And the only understanding we have of them is that His activity is like that of the best agent. Now

פועל על צד החיוב בלי כונה ורצון. ואם תשאל ותאמר היאך ישתנה מלא רוצה אל רוצה, נשיבך והיאך ישתנה מהיותו יודע את האדם קודם היותו אל היותו יודע אותו בעת היותו, שהם ידיעות מתחלפות בלי ספק. 5

וואין דרך להמלט מזה אלא או כשתאמר שאין ידיעתו ממין ידיעתנו שתחדש בו שנוי כדרך שהיא מחדשת בנו, או שתבא אל כפירה גדולה ליחס אליו תואר הסכלות, ותאמר שאיננו יודע דבר בכל המתחדש בעולם אלא בכללים, ולא ידע את משה בעת היותו יותר ממה שידעו קודם היותו או אחר היותו, ושאינו יודע את ההפכים כדי שלא יהיו בו ידיעות משתנות. והיותר ראוי שנאמר כי ידיעתו היא נמשכת אחר חכמתו, וכמו שחכמתו היא עין עצמותו ואיננה דבר נוסף על העצמות והיא נעלמת 15 תכלית ההעלם, כן ידיעתו ורצונו ויכלתו שהם נמשכים אחר חכמתו נעלמים תכלית ההעלם, ולא נבין מהם אלא שהוא פועל פעולתו במין שיפעל אותה הפועל היותר נבחר. ואחר שאנחנו נמצא

|| השנוי S [שנוי⁷]. || בשתאמר A [כשתאמר⁶]. || על S [אל⁴].
בכללים S [בכללים¹⁰].

since we find that he who acts with power and intention and will is a better agent than one who has not these, we say that God acts with power and intention and will, though we have not the ability to understand the nature of the intention and will. But we do know that the will does not cause any change in Him, for change would be a defect.

As this matter of the will is an obvious difficulty, which occurs at first sight, the difficulty, namely, that will implies change from not willing to willing, we find that the prophets solve it in the manner we have indicated. Isaiah says, "Seek ye the Lord while He may be found, call ye upon Him while He is near; Let the wicked forsake his way, and the man of iniquity his thoughts; and let him return unto the Lord and He will have compassion upon him, and to our God, for He will abundantly pardon."¹ And he continues, "For My thoughts are not your thoughts, neither are your ways My ways, saith the Lord. For as the heavens are higher than the earth, so are My ways higher than your ways, and My thoughts than your thoughts."²

The meaning is as follows: The people of Isaiah's day were in doubt about this matter. They said, How is it possible that after it has been determined that a certain wicked person shall die, he should, by repenting, annul

¹ Is. 55, 6-7.

² Ibid. 8-9.

שהפועל היותר משובח הוא הפועל ביכולת וכונה
ורצון, נאמר בו יתברך שהוא פועל ביכלת וכונה
ורצון, ואם אין בנו כח להשיג הכונה והרצון ההם
כיצד הם, אבל נדע שהרצון ההוא אינו מחדש בו
שנוי, אחר שנדע שהשנוי היה חסרון בחקו.

ולהיות הספק הזה נופל ברצון בתחלת
המחשבה, רצוני לומר היות בעל הרצון משתנה
מלא רוצה אל רוצה, תמצא הנביאים מתירין זה
הספק על הדרך שכתבנו. אמר ישעיה דרשו ה'
בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב יעזוב רשע דרכו
ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה' וירחמנו ואל
אלהינו כי ירבה לסלוח, וסמך לזה כי לא מחשבותי
מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' כי גבהו
שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי
ממחשבותיכם.

וביאורו, כי לפי שהיו מספקים עליו בני דורו
ואומרים איך אפשר שאם נגזר על הרשע שימות
שאם יעשה תשובה שתתבטל גזרתו, אם כן יהיה

12 ישעיה נ"ה ו'–ט'.

S [ברצון⁶] || A om. [להשיג³] || B כונה S [ביכולת וכונה²]
ומיאוור זה A [וביאוורו¹⁶] || om.

the divine determination? If this is so, then God would change from a condition of willing to a condition of not willing, but it is impossible that God should first desire to punish the wicked person and then change His mind and no longer desire to punish him. Because of this difficulty they made up their minds that repentance is of no benefit to the wicked person. This difficulty Isaiah solved by saying, "For My thoughts are not your thoughts..." Because at first sight it might seem that there is a change in God's will, he says, "For My thoughts are not your thoughts, neither are your ways My ways..." i. e. as there is a difference between His knowledge and our knowledge, the two not belonging to the same class at all, so there is a difference between His will and our will, and between His ways and our ways, there being no similarity between them at all. This he indicates by the expression, "For as the heavens are higher than the earth, so are My ways higher than your ways..." For it is well known that we can not say about two things that the one is higher than the other unless they are both high and one is higher than the other, their difference being one of degree. For example, we say fire is higher than air, for the term high applies to both of them, but fire is higher than air. But if the one is the extreme of height, like the heaven, and the other the extreme of lowness, like the

האל משתנה מרוצה אל לא רוצה, ואי אפשר שישתנה השם מן היותו רוצה להעניש את הרשע אל היותו רוצה שלא להענישו, ובעבור זה היו מחליטין המשפט ואומרים שאין התשובה מועילה אל הרשע. 5 והתיר הספק הזה כשאמר כי לא מחשבתי מחשבותיכם וגו', כלומר לפי שבתחלת המחשבה יעלה על הדעת שיש שנוי רצון בו יתברך, אמר כי לא מחשבתי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי וגו', כי כמו שיש הבדל בין ידיעתו לידיעתנו 10 שאינם ממין אחד כלל, כן יש הבדל בין רצונו לרצונו ובין דרכיו לדרכיו, עד שלא יפול ביניהם דמיון כלל, ולהורות על זה אמר כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם וגו', כי הוא דבר ידוע שאי אפשר לומר על שני דברים שהאחד גבוה 15 מן האחר אלא כששניהם גבוהים והאחד גבוה מן האחר אלא שמתחלפים בפחות ויתר, כמו שנאמר שהאש יותר גבוה מן האויר, כי שניהם יפול עליהם שם הגובה לומר שהם גבוהים, אלא שהאש יותר גבוה מן האויר, אבל אם האחד גבוה בתכלית 20 הגובה כשמים, והאחר שפל בתכלית השפל כארץ,

A om. [יותר¹⁷] || S om. [לא¹]

earth, to which the name high does not apply at all in any degree, we can not say that the one is higher than the other. And if we do use this expression, we mean that there is no relation or similarity between them at all, for the term high applies to the one, the heaven, but it does not apply at all to the other, the earth, which is the extreme of lowness.

The relation is the same, the Bible says, between God's thoughts and ways and our thoughts and ways. As the term height does not include heaven and earth, for the term applies absolutely to the heaven, but does not apply to the earth at all, so is the relation of God's thoughts and ways and knowledge to our thoughts and ways and knowledge. That is, there is no relation between them at all, and they do not come under the same genus. For God's knowledge is called knowledge in the absolute sense, while ours is not called knowledge at all. Therefore the word knowledge can apply to the two figuratively only, for they do not differ merely in degree, they are not at all of the same genus, like the word height applied to heaven and earth. Height applies to heaven, but it does not apply to earth at all, rather the term low, and hence the two do not come under the same

שלא יפול עליה שם הגובה כלל לא מעט ולא
 הרבה, לא יאמר שזה גבוה מזה, אבל אם נאמר
 עליהם שהאחד גבוה מן האחר נרצה לומר שאין
 ביניהם יחס ודמיון כלל, לפי שעל האחד שהוא
 השמים יפול שם הגובה, ועל האחר שהוא הארץ לא
 יפול שם הגובה כלל, לפי שהיא בתכלית השפל.
 וכן יאמר הכתוב שהם מחשבותיו ודרכיו בערך
 אל מחשבותינו ודרכינו, כי כמו שלשמים ולארץ
 לא יכללם שם הגובה כלל, אבל על השמים יפול
 שם הגובה במוחלט ועל הארץ לא יפול שם הגובה
 כלל, כן הם מחשבותיו ודרכיו וידיעתו בערך אל
 מחשבותינו ודרכינו וידיעתנו, כלומר שאין ביניהם
 יחס כלל ולא יכללם סוג אחד, כי ידיעתו תקרא
 ידיעה במוחלט וידיעתנו לא תקרא ידיעה כלל,
 ולזה לא יפול שם הידיעה על שניהם כאחד אלא
 בהעברה, כי לא יתחלפו בפחות ויתר בלבד אבל
 יתחלפו בשאינן מסוג אחד, כשם הגובה הנאמר על
 השמים והארץ, כי על השמים יפול שם הגובה ועל
 הארץ לא יפול שם הגובה כלל אבל שם השפל,
 ולזה לא יכללם סוג אחד, רצוני לומר סוג הגובה,

בשם S [כשם¹⁷ || S om. [שהם⁷ || שאחד S [שהאחד³

genus, height. And as we can not compare our knowledge to God's knowledge, so we can not compare our will to His will. And though our will necessitates change in us, God's will does not necessitate change in Him. This is the meaning of the sequel in Isaiah, "For as the rain cometh down and the snow from heaven, . . . so shall My word be that goeth forth out of My mouth: It shall not return unto Me void, Except it accomplish that which I please."¹ The meaning is that the divine desire is not like the human desire, which is sometimes not fulfilled. The divine desire is always realized, and there is no one to prevent Him from carrying out His will. This shows that the example is intended to explain the matter of the will, namely that His will and desire are not of the same class as our will and desire. Therefore they do not cause change in God though they do cause change in us.

The upshot of all this is that God's work is done with will and desire, and yet it does not cause any change or defect in God's nature. Therefore we can apply to Him the word agent with intention and will, which is the best kind of agent.

¹ Is. 55, 10-11.

ובעבור זה אין להקיש בין רצוננו לרצונו כמו שאין
 להקיש בין ידיעתנו לידיעתו, כי אף אם הרצון
 אשר בנו יחייב שנוי אלינו, הנה רצונו יתברך לא
 יחייב שנוי אליו, ולזה המשיך אל זה ואמר כי כאשר
 ירד הגשם והשלג וגו' כן יהיה דברי אשר יצא מפי
 לא ישוב אלי ריקם כי אם עשה את אשר חפצתי,
 כלומר שהחפץ האלהי אינו דומה אל החפץ האנושי
 שלפעמים לא יצא אל הפעל, כי החפץ האלהי
 יצא אל הפעל על כל פנים, ואין מעכב בידו
 מעשות רצונו, וזה ממה שיורה שבא לבאר ענין
 הרצון ולומר שאין חפצו ורצונו ממין חפצו ורצונו,
 ולזה לא יחייבו שנוי בחקו כלל אף על פי שיחייבו
 שנוי בחקנו.
 ויעלה בידינו מזה שהפעל האלהי נעשה על צד
 החפץ והרצון, ואף על פי כן אין זה מחייב שנוי
 בחקו יתברך ולא שום חסרון, ולזה יפול עליו שם
 הפועל בכונה ורצון שהוא הפועל היותר משובח,
 וזה מה שרצינו לבאר.

CHAPTER 4

We have already explained in the First Book¹ that the Torah begins with the story of creation to prove the existence of the Maker. The account of the way in which the things passed from potentiality to actuality proves the existence of an agent who brought them into actuality. And the fact that they passed into actuality at different times, namely in the six days of creation, shows that the agent is one who acts with intention and will, and does things at different times as His wisdom dictates, though they could have all come into being at the same time. The reason they were produced at different times is to indicate intention and will. For these are at the basis of the Torah as a whole and of the reward and punishment mentioned therein, as we said before. And the Rabbis say also, "The world could have been created with one word. And the reason there were ten is in order to exact punishment from the wicked . . . and to give reward to the righteous."² The order in which the different things came into being denotes the natural priority of some creat-

¹ Ch. 11, p. 101.

² Mishnah Abot, 5, 1.

פרק ד

א כבר בארנו במאמר הראשון כי לכך התחילה
 התורה בפרשת בראשית להורות על מציאות
 הפועל. וזה, כי ממה שנוכר שם מיציאת הדברים
 מן הכח אל הפעל יש ראיה על מציאות הפועל
 המוציא אותם אל הפעל. וממה שנוכר מיציאתם אל
 הפעל בזמנים מתחלפים, והם ששת ימי בראשית,
 יש ראיה על מציאות פועל בכונה ורצון, שהוא
 פועל הדברים בעתים מתחלפים כפי מה שגזרה
 חכמתו, ואף על פי שהיה אפשר שימצאו בעת אחת,
 ואמנם נמצאו בעתים מתחלפים להורות על הכונה
 והרצון, כי בזה תתקיים התורה בכללה והשכר
 והעונש הנוכר בה כמו שכתבנו למעלה. וזהו
 שאמרו רבותינו ז"ל והלא במאמר אחד היה יכול
 להבראות, אלא כדי להפרע מן הרשעים וכו' וליתן
 שכר טוב לצדיקים וכו'. וגם בסדר שנמצאו בו
 בעתים מתחלפים יורה על הקדימה הטבעית שיש

2 פרק י"א. || 14 אבות פרק ה'.

[וכו' ¹⁶ || A om. [ואמנם ¹¹ || עתים A [בעתים ⁹ || A om. [כי ⁴
 S om. || A om. [בו || נמצאו A [שנמצאו || A om. [בסדר || S om. ||
 adds הדברים || A [יורה ¹⁷ ||

ures over others, and shows that every one of them came into being at the time that was suitable and appropriate to its nature, so that it may realize the utmost perfection of which it is capable, as the wisdom and will of the Maker had decreed. The expression, "And God saw that it was good,"¹ which concludes the account of every work of creation points to the idea just mentioned.

From the testimony of the senses in regard to the passing of things from potentiality to actuality, we can find a rational proof of the existence of God, as follows: We see things which are potential and then become actual. Now every thing that passes from potentiality to actuality must have a cause outside of it. For if the cause were within and there is no obstacle, the thing would never be potential at all, but always actual. And if, the cause being within, there was an obstacle preventing its actualization, which was removed, then that which removed the obstacle is the cause of the thing's passing from potentiality to actuality. Now that cause, which was itself potential before it became actual, was in this condition either because of an obstacle in itself, or because of the absence of a certain relation between the agent and the thing acted upon; and as soon as the relation appeared, the cause became actual. Whichever of these alternatives we adopt, there must be something

¹ Gen. 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31.

לקצת היצירות על קצת, ושכל אחת מהן נמצאת בעת הראוי והנאות לה לפי טבעה, כדי שתמצא על תכלית שלמותה שאפשר שתמצא בו כפי מה שגזרה חכמת הפועל ורצונו, ולזה נאמר בכל אחד ממעשה בראשית וירא אלהים כי טוב, להורות על הענין הזה. 5

וממה שמעיד עליו החוש מזה מיציאת הדברים מן הכח אל הפעל נוכל להביא מופת עיוני על מציאות האלוה יתברך על זה הדרך. אנחנו נראה שיש בכאן ענינים יהיו בכח ויצאו אל הפעל, וכל מה שיצא מן הכח אל הפעל יש לו מוציא הוצה לו בהכרח, שאילו היה המוציא בו ולא היה שם שום מונע, לא היה נמצא בכח בעת מן העתים אבל היה בפעל תמיד. ואם היה מוציאו בו והיה לו מונע שלא ימצא תמיד בפעל והוסר, הנה אשר הסיר המונע הוא אשר הוציא הדבר מן הכח אל הפעל, והמוציא ההוא שהיה מוציא בכח ושב מוציא בפעל היה אם למונע מעצמו או ליחס היה נעדר בין הפועל והמתפעל, וכשנמצא היחס ההוא הוציא אל הפעל, וכל אחד מאלו השנים יחייב המצא מסיר 20

A om. [השנים ²⁰] || המוציאו A [מוציאו ¹⁴] || יוכל S [נוכל ⁸]

that removes the obstacle, or that produces the required relation. But the same thing applies to this thing that removed the obstacle or brought about the relation, and this can not go on ad infinitum. We must therefore finally reach a cause actualizing the potential, which has no potentiality at all. For if it had, it would be subject to possibility. This means to have the possibility of existing or not existing. But if so it would need another actualizing cause which would determine one of the alternative possibilities in preference to the other. This other therefore would be an actualizing cause without potentiality or obstacles, but one that does whatever it desires with its simple will, and it is a necessary existent.

It can not be material, for a material thing is subject to possibility and can not be a necessary existent. It is clear also from this that it is abstract or separate. But an abstract cause without possibility that causes things to pass from potentiality to actuality is God. It is clear that He is not body, and it is also clear that He is one, for the abstract is not susceptible of numerical quantity, except in so far as the one may be the cause and the other the effect. But the abstract without possibility is necessarily a cause and not an effect, for the effect is a possible existent, since its existence is dependent on another. It follows therefore that He is one.

המונע או מביא היחס. וכן יאמר במסיר או המביא
ההוא, וזה לא ילך אל בלתי תכלית. ולזה אי אפשר
מבלתי שיגיע אל מוציא מן הכח אל הפעל אין בו
כחניות כלל, לפי שאם היה בו כחניות היה בו
אפשרות, ומה יש בו אפשרות אפשר שימצא 5
ואפשר שלא ימצא, ויצטרך אל מוציא אחר מן הכח
אל הפעל יכריח אחד השני אפשריים על האחר,
ויהיה האחר המוציא שאין בו כחניות ולא מונע
כלל, אלא ברצונו הפשוט יעשה מה שירצה, והוא
מחוייב המציאות. 10

ומן השקר שיהיה בעל חומר, כי כל בעל חומר 2
יש בו אפשרות ולא יהיה מחוייב המציאות. ולזה
הוא מבואר שהוא נבדל. והנבדל אשר אין בו
אפשרות כלל והוא מוציא הדברים מן הכח אל
הפעל הוא האלוה יתברך. והתבאר שאינו גוף. 15
ויתבאר גם כן מזה שהוא אחד, לפי שמה שהוא
נבדל לא יושכל בו מנין אלא בהיות האחד עלה
והאחר עלול, והנבדל אשר אין בו אפשרות כלל
הוא עלה בהכרח ואינו עלול, כי העלול הוא
אפשרי המציאות; אחר שמציאותו נתלה בזולתו, 20

S [אפשרות⁵] || שנגיע³ A ||. השני S adds [הוא²
נפלה S [נתלה²⁰] ||. ואחד S [והאחר¹⁸] ||. האפשרות

It is also clear that He is independent of time, for if He were dependent upon time, He would exist at a particular time and not at another, and then He would be subject to possibility. It is also clear that He is free from defects, for if He were defective, His work could not be absolutely perfect, whereas we see that all His works are as perfect as they can be, as the Bible says, "The Rock, His work is perfect."¹ It is clear therefore that He is free from defect.

This proof of the existence of God is equivalent to the fourth proof mentioned by Maimonides in the *Guide*, where he treats of the existence of God and the principles which follow from it.² It is a biblical proof which is in agreement with philosophy, and is alluded to in the creation story in Genesis, as we have seen.

CHAPTER 5

There are other philosophical proofs of the existence of God mentioned by Maimonides in the beginning of the second part of the *Guide*, which I will mention briefly to call the attention of the reader to those which are valid and those which are not. The first proof of Maimonides is based upon the existence of continuous and eternal motion, as is assumed by the Phil-

¹ Deut. 32, 5.

² Guide, II, 1; fourth proof.

ויתחייב מזה שהוא אחד. וגם כן יתבאר שאין לו
 התלות בזמן, שאם היה לו התלות בזמן היה נמצא
 בזמן זולת זמן, והיה בו אפשרות. ויתבאר גם כן
 שהוא מסולק מן החסרונות, שאם היה חסר אי
 אפשר שתהיה פעולתו שלמה בתכלית השלמות, 5
 ואנחנו נראה כל פעולותיו שלמות בתכלית
 השלמות, כמו שאמר הצור תמים פעלו, יתבאר
 אם כן שהוא מסולק מן החסרונות.

ד וזה המופת על מציאות השם כחו כח המופת
 הרביעי שהביא הרב ז"ל בספר המורה בבאור 10
 מציאות השם והשרשים המסתעפים ממנו, והוא
 מופת תורני מסכים עם העיון, והוא שבא עליו
 הרמז בפרשת בראשית כמו שכתבנו.

פרק ה

א העקר הזה שהוא מציאות השם יש עליו מופתים
 אחרים עיוניים הביאם הרמב"ם ז"ל בתחלת החלק
 השני מספר המורה, אזכור אותם בקצרה כדי
 להעיר המעיין על הצורך מהן מהבלתי צורך.
 והמופת הראשון מהן שעשה הרב ז"ל הוא בנוי על
 מציאות תנועה נצחית תדירה כמו שיניח הפילוסוף, 20

A om. [כדי 17] || הכתוב A adds [שאמר 7]

osopher.¹ But this is not admitted by any of those who profess a divine law and believe in creation. Nor can our senses testify to such a doctrine. We did not therefore trouble to mention that proof.

But the second proof given by Maimonides is very weak, because it is based on a premise cited in the name of Aristotle which is not proven to be true. The proposition is that if of a thing composed of two elements one element is found to exist also by itself apart from the composite thing, then it follows that the other element must also be found to exist by itself apart from the compound. For if their nature compelled them to exist in combination only, like matter and natural form, neither could exist without the other. The fact therefore that one element does exist by itself shows that there is no such necessity, and therefore the other too must exist by itself. An example of this is *sakanjabin*,² a drink composed of vinegar and honey. Since honey is found by itself also, it follows necessarily that vinegar also is found by itself.

Then the argument proceeds as follows: We find many things composed of a mover and a moved. That is, they both move others and are themselves moved by others while they move the

¹ Aristotle was known as *the* Philosopher (par excellence).

² Ar. سکنجبین from Persian سکنجبین.

וזה ממה שלא יודו אותו כל בעלי הדת האלהית
המאמינים בחדוש, ואין החוש יכול להעיד על זה
גם כן, ולכן לא התעסקנו בהבאת המופת ההוא.

ב ואולם המופת השני שהביא הרב ז"ל הוא חלוש
5 מאד, לפי שהוא בנוי על הקדמה הקדים בשם
אריסטו לא נתבאר אמתתה. אמר כי כשימצא
דבר מורכב מב' דברים, וימצא אחד מהם בפני
עצמו חוץ מן הדבר ההוא המורכב, התחייב
מציאות האחר בהכרח חוץ מן הדבר המורכב
10 ההוא גם כן, שאלו היה מציאותם מחייב שלא ימצאו
אלא יחד כחומר וכצורה הטבעית, לא היה אחד
מהם נמצא בלתי האחר בשום פנים, יהיה אם כן
מציאות אחד מהם בפני עצמו מורה על העדר
החיוב, והנה ימצא האחר בהכרח, והמשל בזה
15 כשימצא הסכנגבי"ן שהוא מורכב מן החומץ והדבש,
וימצא הדבש לבדו, יתחייב בהכרח המצא החומץ
לבדו.

ג ואחר ההקדמה הזאת אמר, אנהנו נמצא דברים
רבים מורכבים ממניע ומתנועע, רצוני לומר שהם
20 יניעו זולתם ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו, ונמצא

|| שלא S [שאלו ¹⁰ || . האחד S, A [האחר ⁹ || . יודה S [יודו ¹
ובצורה S [וכצורה || . בחומר S [כחומר ¹¹

others. We also find a thing which is moved, but does not move another, viz. the last moved thing. It follows therefore that there must be a thing that moves another, but is not itself moved by another. This is the First Mover.

This proof is based upon the proposition above mentioned, which Maimonides cites in the name of Aristotle, but it is not true. For it does not follow that because one of the two elements of a composite thing exists alone, the other must exist alone also. Thus man is composed of animal and rational, and animal also exists by itself without rational. But rational does not exist by itself without animal, unless we say that angel is rational alone, i. e. actually intelligent without being body, nutritive and sentient, which is the definition of animal. To be sure, it is possible to object to this example by saying that animal does not exist alone, but in combination with some specific form, thus neighing animal, braying animal, roaring animal, but animal in the abstract does not exist by itself. And therefore it is not necessary that rational should exist by itself without any other form. But this is not the case in mover and moved. Still, inasmuch as the opponent may dispute the proposition in a way by citing animal or plant which is composed of body and soul, and yet body exists alone, whereas animality or the vegetative force does not exist alone, Maimonides did not rely on this

מתנועע לא יניע כלל, והוא המתנועע האחרון,
יתחייב בהכרח שימצא מניע לא יתנועע כלל, והוא
המניע הראשון.

- ד וזה המופת הוא בנוי על ההקדמה ההיא שהקדים
5 בשם אריסטו, ואיננה אמתית, כי איננו מחוייב
שכשימצא דבר מורכב משני דברים וימצא האחד
לבדו, שימצא האחר לבדו, כי כבר ימצא האדם
שהוא מורכב מחי וממדבר, וימצא החי לבדו בזולת
המדבר, ולא ימצא המדבר בזולת החי, אלא אם
10 נאמר שהמלאך הוא מדבר לבדו, רצוני לומר
משכיל בפעל מזולת שיהיה גשם נזון מרגיש שהוא
גדר החי. ואף על פי שיש להשיב על זה ולומר כי
החי לא ימצא לבדו בזולת התחבר עמו צורה
אחרת מינית, כאלו תאמר חי צוהל או חי נוער או
15 חי שואג, אבל החיות המשולח לא ימצא לבדו,
ולזה איננו מחוייב שימצא המדבר לבדו בזולת
צורה אחרת, מה שאין כן במניע והמתנועע, בעבור
שאפשר לבעל הדין לחלוק על זה בצד מה מהמצא
החי או הצמח מורכב מגוף ונפש, וימצא הגוף לבדו,
20 ולא ימצא החיות ולא כח הצומח לבדו, לא סמך

ולא S לא || .הצמח A [הצומח] || A om. [כח] 20

proof and cited a third philosophical proof which is very strong and can not be disputed, as Maimonides says.

The argument is as follows: Existences must belong to one of three classes. (1) They are all without origination and destruction, (2) they are all subject to origination and destruction, (3) some are subject to origination and destruction and some are not. There is no escape from this classification.

Now they can not all be without genesis and destruction, for we see with our senses many things coming into being and ceasing to be. They can not all be subject to generation and destruction, because if all existing things were subject to generation and destruction, all existing things would be possible existents, and they would all have been destroyed,¹ and there would be no cause to compel their existence in preference to their non-existence. Nothing would therefore exist, since there is no cause to produce or maintain them or to compel their existence in preference to their non-existence. And yet we see that they exist. It follows therefore that there is an existent, not subject to generation and destruction, one that has not the possibility

¹ The argument requires רָאוּי, which I adopted with S in preference to אִיפְשָׁר of A. The point is that a possibility which is never realized is not a possibility. However, this is true only if we assume the eternity of the world. The reading רָאוּי is confirmed by the original of Maimonides, Guide, II, 1, 3d proof. Cf. Munk, *Le Guide des Egarés*, II, 39, note 2.

הרב על המופת הזה והביא מופת אחר שלישי עיוני
חזק שאי אפשר לחלוק עליו לפי מה שכתב הוא
זכרון צדיק לברכה שם.

ה אמר הנמצאות לא ימלט הענין במ משלשה
5 חלקים, אם שיהיו כלן בלתי הוות ולא נפסדות,
או כלן הוות נפסדות, או קצתם הוו נפסד וקצתם
בלתי הוו ולא נפסד, וזאת החלוקה הכרחית.
ו ושקר שיהיו כולן בלתי הוות ולא נפסדות,
שאנחנו נשיג לחוש נמצאות רבות הוות נפסדות.
10 ושקר שיהיו כלן הוות נפסדות, לפי שאם היה כל
הנמצא נופל תחת ההויה וההפסד, היו כל הנמצאות
אפשרי המציאות, והיה ראוי שיפסדו כלם, ולא
יהיה שם מוציא ומכריח מציאותם על העדרם, ולא
ימצא אם כן דבר מן הנמצאות, אחר שאין שם
15 מוציא ולא מקיים יכריח מציאותם על העדרם,
ואנחנו נראה אותם נמצאים, יתחייב בהכרח שימצא
נמצא בלתי הוו ולא נפסד שאין אפשרות הפסד

|| איפשר A [ראוי 12] ||. והם S adds [קצתם 6] ||. ימנע S [ימלט 4]
||. יהיה A [ימצא 14] ||. נמצא A om. [נמצא 17] ||.

of being destroyed, and that this being compels the existence of those things which are subject to generation and destruction, in preference to their non-existence. This being is a necessary existent, not a possible existent. For this being is determined to exist either by virtue of itself or by virtue of its cause. If by virtue of itself, then it is God. And if by virtue of its cause, then its cause is a necessary existent by virtue of itself, and it is God, who produces all things that are subject to generation and decay. Without Him a thing can not exist, and He is not subject to generation and decay.

This is a very strong proof of the matter, because it shows the existence of God through a necessary classification, and not because existing things require a Maker, which is the essence of the first proof, as we have seen. Therefore Maimonides says that it can not be rejected or disputed except by one who does not know the methods of proof. He points out also that it follows from this that He is not corporeal. For we have made clear that God is a necessary existent by virtue of Himself, and such a being is incorporeal. For all body is composed of two things, and the composition is the cause

בו כלל, הוא המכריח מציאות הדברים ההווים
 הנפסדים על העדרם, והוא מחוייב המציאות ולא
 אפשרי המציאות, כי לא ימלט הנמצא הזה מהיותו
 מחוייב בבחינת עצמו או בבחינת סבתו, ואם הוא
 בבחינת עצמו היה הוא האלוה, ואם הוא בבחינת
 סבתו היתה סבתו מחוייבת המציאות בבחינת
 עצמה והיא האלוה יתברך, והוא הממציא כל
 הדברים ההווים הנפסדים וזולתו לא היה אפשר
 שימצא דבר, והוא איננו הוה ולא נפסד.

זוה המופת חזק מאד בזה הדרוש, כי יתבאר
 ממנו מציאות השם בחלוקה הכרחית ולא מצד
 היות הדברים הנמצאים צריכין אל פועל, כמופת
 הראשון שכתבנו, ועל כן אמר הרב עליו שאין בו
 דחיה ולא מחלוקת אלא למי שלא ידע דרכי
 המופת. ואמר עוד כי מזה יתחייב שלא יהיה גוף,
 שכבר בארנו שהאלוה הוא המחוייב המציאות
 בבחינת עצמו, וכל מה שהוא מחוייב המציאות
 בבחינת עצמו אינו גוף, לפי שכל גוף מורכב משני
 עינים, וכל מורכב הנה ההרכבה היא סבת

A om. by homoioteleuton. || ואם-סבתו⁴⁻⁶ || מחייב² S [מחוייב²
 S במופת¹² || כמו¹³ A [הראשון¹³ || גוף¹⁵ A
 adds לפי || A om. by homoioteleuton. || וכל-עצמו¹⁷⁻¹⁸ ||

of its existence. Hence it can not be a necessary existent through itself, because its existence is dependent upon the existence of its parts and their composition. It is clear therefore that He is not body, nor a force residing in a body. It is easily proved also that He is one. For it is impossible that there should be two necessary existents equally, without any composition. For there must necessarily be in each one of them the element of necessary existence and another element by which it is differentiated from the other. The necessary existent would therefore be composed of two elements. But we have seen that the necessary existent can not have any composition in it at all. It is also clear that He is not subject to time. For everything that is subject to time is subject to change, and everything that is subject to change has a cause that makes it change. But the necessary existent through itself has no cause which makes it change. Nor can He be the cause and the subject of the change at the same time, for then He would consist of two elements, the element which causes the change and the element which undergoes the change, and He would be composite. It is also clear that He is free from defects. For if He had a defect He would have need of another to make good the defect, and He would not be a necessary existent through Himself but through another.

Though this proof is valid and reliable, as we have seen, nevertheless Maimonides cites a

מציאותו, ולא יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו,
 כי מציאותו תלוי במציאות חלקיו והרכבתם, ולזה
 הוא מבואר שאינו גוף ולא כח בגוף. ומזה יתבאר
 בקלות שהוא אחד, כי מן השקר שימצא לשנים
 חיוב המציאות בשוה מבלי שום הרכבה, כי בהכרח
 יהיה בכל אחד מהם ענין חיוב המציאות וענין
 בו יובדל מזולתו, ויהיה אם כן מחוייב המציאות
 מורכב משני ענינים, וכבר בארנו שהמחוייב
 המציאות אי אפשר שיהיה בו הרכבה כלל. ויתבאר
 גם כן שאינו נופל תחת הזמן, להיות כל נופל תחת
 הזמן משתנה, וכל משתנה יש לו משנה, ומחוייב
 המציאות בבחינת עצמו אין לו סבה אחרת משנה
 אותו, ולא יהיה הוא גם כן משנה ומשתנה יחד, שאם
 כן יהיו בו שני ענינים, ענין בו ישנה וענין בו ישתנה,
 ויהיה מורכב. ויתבאר גם כן שהוא מסולק מן
 החסרונות, שאם היה בו חסרון היה מצטרך אל
 זולתו שימלא חסרונו, ולא יהיה אם כן מחוייב
 המציאות בעצמו אלא בזולתו.

והמופת הזה אף אם הוא אמתי וראוי לסמוך
 עליו כמו שכתבנו, הביא הרב ז"ל מופת רביעי

S [ענינים¹⁴] || A om. by homoioteleuton. [להיות-הזמן¹⁰⁻¹¹]
 S [אמתי¹⁹] || S [מזולתו¹⁸] || הענינים.

fourth proof, which is the first one that we mentioned in the preceding chapter, because it agrees with the statements of the Torah in the account of creation. We gave it here first because it is biblical and at the same time is in agreement with philosophy. We find also that Ibn Roshd¹ relies upon this proof in the fourth question of his book, *Destructio Destructionis*. We followed it by this second proof, because it is a philosophical proof which Maimonides believes in, saying that it can not be objected to or disputed. We have proved therefore the principle of the existence of God by means of two valid demonstrations.

CHAPTER 6

Every one professing a religion who believes in the principle of the existence of God, as we have just proved it, must believe that there is in the world a Being, a necessary existent through Himself, having no cause, nor any one similar to Him. He is the cause of all existing things, whose continuity of existence is dependent upon Him, but His existence is not dependent upon them or upon any one else. This is God.

This statement gives a formal or conceptual understanding of that which was proved demonstratively in the preceding chapters. It is well to

¹ Ibn Roshd is the Arab philosopher, who is called by the Christian Scholastics Averroes. He was an older contemporary of Maimonides, and was much studied by the Post-Maimonidean Jewish philosophers. See Renan, "Averroes et l'Averroisme."

שהוא המופת הראשון שכתבנו בפרק שלפני זה, לפי שהוא מסכים עם מה שנוכר בתורה בפרשת בראשית, ועל כן כתבנו אותו אנחנו ראשון להיותו תורני גם מסכים עם העיון, ומצאנו שסמך עליו אבן רש"ד בשאלה הרביעית מספר הפלת ההפלה, 5 וכתבנו אחריו המופת השני הזה לפי שהוא עיוני שסמך עליו הרמב"ם ז"ל ואמר עליו שאין בו דחיה ולא מחלוקת. ונתבאר אם כן עקר מציאות השם בשני מופתים אמתיים.

פרק ו

10

א מה שראוי שיאמינהו כל בעל דת בעקר הזה שהוא מציאות השם לפי מה שנתבאר במופת, הוא שיש בעולם נמצא מחוייב המציאות בעצמו שאין לו עלה ולא דומה לו, והוא עלת כל הנמצאים ובו קיום מציאותם ואין קיום מציאותו תלוי בהם ולא 15 בזולתו, והוא האלוה יתברך.

ב וזה הענין נותן הבנה ציורית למה שנתאמת במופת בפרקים שעברו, ומה שראוי שיובן מן העקר

|| ומסכים A [גם מסכים] || תורני S [תורני] 4 || S om. [ראשון] 3
 || A om. [לו] 14 || A om. [שאיין-עלה] 13-14 || A om. [שסמך] 7
 A [ולמה] 18.

understand that as a definition or description gives a formal or conceptual understanding of the thing defined or described, so the word "existent" here is like the genus, which embraces all existing things, and the expression, "necessary existent through Himself," is the essential difference between it and the other existing things. The other words, namely that He has no cause, that there is nothing similar to Him, and so on, are merely the explanation of "necessary existent through Himself," for the purpose of giving us as complete a formal or conceptual understanding as can be had of God's existence.

In reality, however, it is neither a definition nor a description, God having no definition. For a definition is composed of genus and difference, but the word existent is not a genus which is predicated of all its subjects synonymously, as a genus is.¹ For there is no genus in the world which includes God and another. The word existent is not applied synonymously to God and to other things. God's existence is real (absolute), whereas the existence of other existing things is acquired from His existence. But if existent is not a genus which includes God and other things, He has no difference. The expressions, there is no one similar to God, there is no one equal to

¹ Categ., ch. 5, p. 3a 33ff.: ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα συνωνύμως ἀπὸ τούτων λέγεσθαι. .

הזה הוא כי כמו שהגדר או הרושם נותן הבנה
 ציורית במה שיש לו גדר או רושם, כן מלת נמצא
 במקום הזה הוא כסוג שכולל כל הנמצאים, ואמרנו
 מחוייב המציאות בעצמו הוא ההבדל העצמי שיש
 בינו ובין זולתו מן הנמצאים. והדברים הנמשכים
 לזה והם שאין עלה לו ולא דבר דומה לו ושאר
 הדברים, אינם אלא באור חיוב המציאות בעצמו,
 כדי שתשלם ההבנה הציורית במה שאפשר שיצויר
 ממציאותו יתברך.

אבל לפי האמת אין זה גדר ולא רושם, כי הוא
 יתברך אין לו גדר, כי הגדר מחובר מסוג והבדל,
 ומלת נמצא אינה סוג שתאמר על כל נשואיו
 בהסכמה, כמו שמדרך הסוג להיות כן, כי אין
 בעולם סוג יכללהו עם זולתו, כי לא יאמר נמצא
 על האל יתברך ועל זולתו בהסכמה, כי המציאות
 האמתית הוא אליו יתברך, ומציאות שאר הנמצאות
 קנוי ממציאותו, ואחר שהנמצא אינו סוג יכלול אותו
 יתברך ואת זולתו, אין לו הבדל. ובעבור זה מה
 שנאמר עליו יתברך שאין דומה לו ולא שוה לו, הם

|| מציאותו A [ממציאותו] ⁹ || כי A [כן] ² || A om. [הוא כי] ¹
 ומבדיל S [והבדל] ¹¹

Him, are words indicating otherness merely, i. e. that God is not the other existing things, for all of them acquire their existence from Him and have no existence without Him, but His existence does not depend upon their existence.

From this principle follow the four secondary dogmas which we mentioned in the First Book,¹ denial of which constitutes heresy. They are: unity, incorporeality, independence of time, and freedom from defect.

It is clear from the meaning of unity that it is an essential element in the principle of the existence of God and follows from it, as we have demonstrated. For if He were not one, but two or more, every one of them would necessarily have two elements, the element of necessary existence and an element by which he is differentiated from the other. He would then be composite, the composition would be the cause of his existence, and he would not be a necessary existent through himself.

It is also clear that incorporeality is an essential element of the principle of the existence of God and follows from it in the same way. All body is

¹ Ch. 15, p. 129 f.

מלות מורות על הזולתיות בלבד, כלומר שהוא יתברך זולת הנמצאים, שכולם קנו המציאות ממנו ואין להם מציאות זולתו, ואין מציאותו תלוי במציאותם.

ד ומן העקר הזה יסתעפו הד' שרשים שמנינו במאמר הראשון, שכל הכופר באחד מהן כאלו כופר בעקר. והם האחדות, והרחקת הגשמות, ושאין לו התלות בזמן, ושהוא יתברך מסולק מן החסרונות.

ה אולם האחדות מבואר מענינו שהוא מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו על הדרך שבארנו במופתים, כי אם לא היה אחד אלא שנים או יותר, היה בכל אחד מהם בהכרח שני ענינים, ענין חיוב המציאות וענין בו יובדל מזולתו, ויהיה אם כן מורכב, והיתה הרכבתו סבת מציאותו, ולא 15 יהיה אם כן מחוייב המציאות בעצמו.

ו ואולם שאינו גוף ולא כח בגוף מבואר גם כן היותו מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו על זה הדרך גם כן. וזה, לפי שכל גשם מורכב

|| A om. [השם¹¹] ||. ושכלם A [שכולם²] ||. כמו A [כלומר¹] ||. ותהיה A [והיתה¹⁵] ||. יהיה A [היה¹³].

composed of matter and form. In every composite the composition is the cause of its existence. We thus get back to the proof of the unity. But even if we say that body *qua* body is not necessarily composed of matter and form, that body *qua* body has no composition at all, but is one by definition, and that the true view is that of the ancients; (in fact Ibn Roshd writes in the eleventh book of the Metaphysics that this is the opinion of Aristotle, and that there is no necessary composition in all bodies, the heavenly body being one in every respect and without any composition. The composition which we perceive in bodies, he says, comes merely from the specific form which is imposed upon body)—in which case we might say that God may be corporeal though He is one—nevertheless He must be incorporeal, because if He were corporeal, He would necessarily have to be finite, and He would then be similar to other bodies, and His power would be finite. But there is nothing similar to God, as we said before. Besides, one body can not move another body without itself being in motion while moving the other. But if so it needs another mover outside of it which is not body. This mover then and not the body is the necessary existent.

מחומר וצורה, וכל מורכב הנה הרכבתו סבת
 מציאותו, וישוב אל מופת האחדות. ואף אם נאמר
 שאין כל גשם מצד מה שהוא גשם מורכב מחומר
 וצורה בהכרח, אבל הגשם מצד מה שהוא גשם אין
 בו הרכבה כלל והוא אחד בגדר, והאמת כמו שהיה 5
 דעת הקדמונים בזה, וגם כן אבן רש"ד כתב במאמר
 י"א ממה שאחר הטבע שזהו דעת אריסטו, ושאין
 ההרכבה הכרחית בכל הגשמים, ויאמר שהגשם
 השמימי אחד מכל אופן בלי שום הרכבה כלל,
 ואמר שם גם כן שההרכבה שנרגיש בגשמים אינה 10
 רק מצד הצורה המינית שהיא חלה בגשם, ולפי זה
 היה אפשר לומר שיהיה האלוה גשם עם היותו אחד,
 אלא שאם היה גשם יתחייב שיהיה בעל תכלית
 בהכרח ויהיה לו דומה, כי יהיה דומה בזה אל שאר
 הגשמים ויהיה כחו בעל תכלית, והוא יתברך אין 15
 לו דומה כמו שאמרנו, ועוד שהגשם לא יניע גשם
 אלא בשיתנועע הוא גם כן כשיניעהו, ואם הוא
 מתנועע יצטרך אל מניע אחר חוץ ממנו שלא יהיה
 גשם, ויהיה המניע ההוא המחוייב המציאות ולא
 20 הגשם.

כשיתנועע S [בשיתנועע 17] || .הרכבה S [ההרכבה 8]

It is also clear that independence of time is an essential element of the principle of the existence of God and follows from it. For if He were subject to time He would not be the cause of all existing things, for time would be prior to Him. He would then have come into existence after a state of non-existence, and would require a cause to bring Him into existence, and would not be the cause of all things. And if He existed always with time, He would not be a necessary existent through Himself, but through another, viz. time, unless time is an immeasurable duration without which we can not think at all.¹ Similarly if He is not everlasting He has the possibility of not-being, and that which has the possibility of not-being is not a necessary existent. In general if He is dependent upon time and His existence is dependent upon the existence of time, He is not a necessary existent through Himself.

It is also easy to see that freedom from defect is an essential element of the dogma of the existence of God. For if He were defective, He would stand in need of another, and would not be a necessary existent through Himself, but through another.

¹ The meaning of the clause, "unless, etc." seems to be that if we conceive of time as an immeasurable duration, God may exist with time and yet be a necessary existent through Himself, for time would not then be an entity in itself upon which God would be dependent. Cf. below, ch. 18, p. 110 f.

וואלס שאין לו התלות בזמן מבואר גם כן שהוא
 מתחייב לעקר מציאות השם ומסתעף ממנו, וזה,
 שאם היה נופל תחת הזמן לא יהיה אם כן עלת כל
 הנמצאים, כי הזמן היה קודם לו, ויהיה נמצא אחר
 שלא היה, ויצטרך אל מוציא, ולא יהיה אם כן
 עלת הכל, ואם היה נמצא עם הזמן תמיד הנה לא
 יהיה מחוייב המציאות בעצמו אלא באחר והוא
 הזמן, אלא אם היה הזמן הוא המשך הבלתי משוער
 שאי אפשר זולתו, וכן אם לא יהיה נצחי יהיה בו
 אפשרות העדר, ומה שהוא אפשרי ההעדר אינו
 מחוייב המציאות, ובכלל אם היה לו התלות בזמן
 יהיה מציאותו תלוי במציאות הזמן ולא יהיה מחוייב
 המציאות בעצמו.

ח ויתבאר גם כן בנקל כי היותו יתברך מסולק מן
 החסרונות מתחייב לעקר מציאות השם, לפי שאם
 היה חסר היה מצטרך אל זולתו, ולא יהיה אם כן
 מחוייב המציאות בעצמו אלא בזולתו.

[הוא] || שאם S [אם⁸] || מצטרך S [ויצטרך⁵] || A om. [השם²]
 מצטרף S [מצטרך¹⁶] || לא S [ולא] || והיה S [יהיה¹²] || ההוא S

CHAPTER 7

From these four secondary dogmas which follow, as we have seen, from the first principle, the existence of God, there issue many branches. Thus from the first derivative dogma, unity, it follows that we must reject such divine attributes as wisdom, strength, generosity, etc., because they are all attributes added to the essence. But since God is one in every way, He can not have either essential or accidental attributes, for they all involve multiplicity and are inconsistent with unity.

From the second derivative dogma, incorporeality, it follows that we must not ascribe to God any corporeal emotions, such as anger and sorrow and joy and grudge, for all these are emotions associated with body or corporeal force.

From the third derivative dogma, independence of time, it follows that His power is infinite, and that He has infinite ability and infinite perfection. Therefore there can not be in Him any equality or similarity to other things. For since they all ema-

פרק ז

א מן הד' שרשים שאמרנו שהם מסתעפים מן העקר הראשון שהוא מציאות השם ימשכו ענפים רבים. כי מן השורש הראשון שהוא האחדות יחוייב לסלק ממנו יתברך התארים כחכמה והגבורה והנדיבות ודומיהם, לפי שכלם תארים נוספים על העצמות, ואחר שהוא יתברך אחד מכל אופן אי אפשר שיהיו לו תארים עצמיים ולא מקריים, לפי שכלם מחייבים רבוי ומסלקים האחדות.

ב ומשורש הב' שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף יחוייב לסלק ממנו יתברך ההתפעליות הגשמיים כולם, כמו החרון והעצב והשמחה והנקימה והנטירה, שכל אלו התפעליות גשמיים נמשכים לגוף או לכח בגוף.

ג ומהשורש השלישי שהוא שאין לו יתברך התלות בזמן יחוייב שיהיה כחו בלתי בעל תכלית, וימצא בו יכולת בלתי בעל תכלית ושלמות בלתי בעל תכלית, ולזה אי אפשר שיפול בו השווי ולא הדמיון לשום דבר מן הנמצאות, כי אחר שכולם מושפעים

S [התפעליות¹³] || החרדון S [החרון¹²] || לא A adds [לו⁸].
ההתפעליות.

nate from Him, their power must necessarily be finite, and having a finite power, they are dependent upon time. But God who produced them, since He is their creator, is eternal and infinite. This is the meaning of the biblical text, "I am the first and I am the last, and beside Me there is no God,"¹ i. e. since I am eternal there is no God that can be equal to Me. In the same strain is the following passage, "To whom then will ye liken Me, that I should be equal? Saith the Holy One. Lift up your eyes on high, and see; who hath created these?"²

From the fourth derivative dogma, freedom from defect, it follows that we must not ascribe to God anything that looks like a defect, such as ignorance, weariness, etc.

Now there is no need of asking why we named these four dogmas as derived from the first fundamental principle, and did not mention the dogmas that God is wise, possessing will, powerful, living, and so on, in the same way as we mentioned unity. Or why we did not mention such dogmas as that God has no genus or difference, or one similar to Him, or opposition, or change, and so on, in the same way as we mentioned incorporeality. Or why we did not mention such dogmas as that God is infinitely perfect, that He is true and blessed, just as we

¹ Is. 44, 6.

² Ibid. 40, 25-26.

ממנו, בהכרח שיהיה נחם בעל תכלית, ואחר
 שכחם בעל תכלית יש להם התלות בזמן, והאל
 יתברך הממציאם אחר שהוא מחדשם הוא קדמון
 ובלתי בעל תכלית, וזהו שאמר הכתוב אני ראשון
 ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים, כלומר אחר שאני
 קדמון אין אלהים שישוה אלי, וכן אמר הכתוב ואל
 מי תדמיני ואשוה יאמר קדוש שאו מרום עיניכם
 וראו מי ברא אלה.

ד ומן השורש הד' שהוא יתברך מסולק מן
 10 החסרונות יחוייב לסלק ממנו כל דבר שידומה בו
 שהוא חסרון, כמו הסכלות והליאות ודומיהם.
 ה ומעתה אין ראוי שיקשה עליך למה מנינו אלו
 הד' שרשים מסתעפים מן העקר הראשון ולא מנינו
 גם כן היותו חכם ורוצה ויכול וחי ודומיהם שרשים
 15 כמו שמנינו שהוא אחד, ולמה לא מנינו שהוא יתברך
 אין לו סוג ולא הבדל ולא דומה ולא הפך ושאינו
 משתנה וכיוצא באלו, כמו שמנינו שאינו גוף ולא כח
 בגוף, ולמה לא מנינו שהוא יתברך שלם בשלמות
 בלתי בעל תכלית ושהוא אמת ושהוא ברוך, כמו

4 ישעיה מ"ד ו'. || 6 שם מ' כ"ה-כ"ו.

לא S adds [למה] ¹² || S om. [שהוא] ¹¹ || ללק S [לסלק] ¹⁰

mentioned independence of time. For the answer to all this is plain from what we have just said. They are all branches issuing from the derivative dogmas above mentioned. Thus that God is wise, and living, and possessing will, and powerful, and so on, is all included in the fourth derivative dogma, freedom from defect. From the same source are derived such attributes as righteous, upright, faithful, kind, strong, merciful, gracious, and similar attributes which signify perfection. That God has no genus, species, or accident, that He is not in place, and so on, is all included in the dogma of incorporeality. That God does not change, that He is infinitely perfect, and so on, is all included in the dogma of independence of time. For everything that is subject to time is liable to change and is finite. That God has no one equal or similar to Him, and so on, is all included in the dogma of unity. That God is true is included in the first fundamental principle, the existence of God. For the word true (real) means nothing else except that His existence depends upon Himself and not upon another, as we shall make clear when we explain the word true.¹ Blessed means nothing else except that He bestows upon all existing things all the perfection of which they are capable, as we shall explain later.² In short, from these four dogmas issue like branches all

¹ II, 27.

² II, 26.

שמנינו שאין לו התלות בזמן. כי התשובה בזה
 מבוארת ממה שכתבנו כי כל אלו ענפים יוצאים מן
 השרשים שכתבנו. כי היותו יתברך חכם וחי ורוצה
 ויכול ודומיהם נכללים בשורש הד' שהוא יתברך
 מסולק מן החסרונות, וכן שהוא צדיק וישר ונאמן
 וחסיד וגבור ורחום וחנון וכיוצא בזה מן הדברים
 שידומה בהם שהם שלמות. ושאין לו יתברך סוג
 ולא מין ולא מקרה ושאינו במקום ודומיהם כלם
 נכללים במה שאינו גוף ולא כח בגוף. ושהוא יתברך
 אינו משתנה ושיש לו שלמות בלתי בעל תכלית
 ודומיהם כלם נכללים במה שהוא יתברך אין לו
 התלות בזמן, כי כל הנופל תחת הזמן משתנה
 ובעל תכלית. ושהוא יתברך אין לו דומה ולא שוה
 ודומיהם כלם נכללים בשורש האחדות. ושהוא
 יתברך אמת נכלל בעקר הראשון שהוא מציאות
 השם, כי אמת איננו דבר זולת היות מציאותו תלוי
 בעצמו ולא בזולתו, כמו שיבא בבאור שם האמת,
 וכן היותו ברוך איננו דבר זולתי היותו משפיע כל
 הנמצאים בתכלית השלמות, כמו שיבא בעזרת
 השם, ובכלל מאלו הארבעה שרשים משתרגים כל

17 לקמן פרק כ"ז מזה המאמר. || 19 לקמן פרק כ"ו מזה המאמר.

those things which have relation to God, those which are attributed to Him as well as those which should not be ascribed to Him. We will now explain every one of these four derivative dogmas by itself. But we must first explain the subject of attributes, namely what attributes are to be ascribed to God and in what way.

CHAPTER 8

It is clear without much reflection that an attribute ascribed to a thing to denote its activities does not imply plurality in the essence of the active thing. For many different acts may proceed from one agent. And this is true of both kinds of agents, the natural as well as the voluntary.

Thus take a natural agent, like fire. Fire melts certain things, while it hardens others. It boils and it burns, and it makes black and it makes white. One who does not know the nature of fire might think that it has six different forces, from which the six different results follow, which we have mentioned. He might think that there is an element by which it boils, an element by which it burns, an element by which it makes black, an element by which it causes the opposite of blackness, namely it makes white, an element by which it melts, and another element by which it does the opposite, viz. it hardens. For he

הענינים הנתלים באלוה יתברך והמתיחסים אליו
והענינים הראוים לסלק ממנו. ונשוב לבאר כל
אחד מאלו השרשים הארבעה בפני עצמו, ונבאר
תחלה ענין התארים שייוחסו לאל יתברך על איזה
צד אפשר שייוחסו לו. 5

פרק ח

א ממה שהוא מבואר במעט עיון שהתואר שיתואר
בו הדבר מצד פעולותיו לא יחייב רבוי בעצמות
הפועל כלל, כי כבר אפשר שימשכו מן הפועל
האחד פעולות רבות מתחלפות, וזה מבואר בשני 10
מיני הפועלים, אם בפועל בטבע ואם בפועל ברצון.
ב בפועל בטבע כמו האש, כי היא תתיך קצת
הדברים ותקפיא קצתם ותבשל ותשרוף ותשחיר
ותלבין, ומי שלא ידע טבע האש יחשוב שיש בה
ששה כחות מתחלפות יצאו מהם אלו הששה ענינים 15
המתחלפים שאמרנו, כי ימצא בה ענין בו יבשל
וענין בו ישרוף וענין בו ישחיר וענין בו יפעל הפך
השחרות, והוא שילבין הדבר, וימצא בה ענין בו
יתיך וענין אחר בו יפעל ההפך ויקפיא, כי יאמר

[וענין¹⁷ || בו S] בה¹⁶ || מינים S] מיני¹¹ || יחוייב A] יחייב⁸
A adds אחד || בו S] om. || בו S] בה¹⁸ || אשר S] אחר¹⁹ ||

would say, it is not possible that one and the same agent should produce opposite effects. But he who knows the nature of fire, understands that with one and the same force which it has, namely heat, it does all those things, and that the results are different because of the difference in the recipients, without there being any multiplicity in the essence of fire.

The very same thing applies to a voluntary agent. Thus the rational faculty in man, who is a voluntary agent, does many different things though the agent is one. He acquires the sciences and the arts, he governs states, he rips and he sews, he destroys and he builds, and does a great many different and opposite acts, though he is one and simple. For there is no one who holds that the rational faculty in man is composite. Similarly the human soul as a whole is the author of many different natural activities, like nutrition, growth, sensation, and of voluntary acts, like the activities of the conative and the rational faculties. And yet there is no philosopher who maintains that the human soul is composite.² But since we find

² Plato, as is well known, held that the human soul is composed of three parts. Either Albo did not know this fact, or he did not include Plato in the term "philosophers," which in its strict use by the Arabs denotes the Aristotelians. Both are unlikely. But the fact is that Aristotle himself divided the soul into the rational and the irrational, and so does Albo himself. The explanation no doubt is, that Albo thought the classification is based upon the different modes of the soul's activity and was purely logical and not intended to signify a division or composi-

שאי אפשר שימצאו ההפכים מפועל אחד בעצמו. ואולם מי שידע טבע האש יבין כי בכח אחד שיש בו והוא החום יפעל האש כל אלו הדברים, ויתחלפו הפעולות מצד התחלף המקבלים מבלי שיחייב זה רבוי בעצמות האש.

וכזה בעצמו ימצא בפועל ברצון, כי הכח המדבר שבאדם הפועל ברצון עם היותו אחד יפעל פעולות מתחלפות, כי בו יקנה החכמות והמלאכות וינהיג המדינות ויקרע ויתפור ויסתור ויבנה, וכאלו רבות עמו מפעולות הפכיות או מתחלפות עם ¹⁰ היותו אחד פשוט, כי אין מי שיאמר שכח המדבר שבאדם הוא מורכב, וכן הנפש האנושית בכלל ימשכו ממנה פעולות טבעיות מתחלפות כהונה והצמיחה וההרגש, ופעולות רצוניות כפעולות הכח המתעורר והכח המדבר, ולא נמצא מן הפילוסופים ¹⁵ מי שאמר שהנפש האנושית מורכבת, אבל לפי

A om. [ויבנה ⁹

tion in the soul itself. In the sequel, however, he ascribes the tripartite division of the soul to "some physicians." See Duran, Magen Abot, p. 35a: אבל הרופאים אומרים כי כל אחד מאלו הכחות הוא נפש אחת והו דעת גאלינים וכן היה דעת אבוקרט. See M. Wolff, Musa Maimuni's Acht Kapitel, Leiden, 1903, p. 1, note 2.

the function of growth by itself in plants, the function of sensation in animals, and the function of ratiocination by itself in the Separate Intelligences, some have been led to think that the human soul is composite, as some physicians¹ have written that man has three souls. But it is not so. The various functions and activities come from one and the same human soul.

Maimonides has explained this matter in the introduction to his commentary on the treatise "Abot."² He cites as an example three dark places, one of which is illuminated by the lighting of a lamp, the second by the rising of the moon, and the third by the rising of the sun. Every one of these three places has in it light, a substance which causes sight to pass from potentiality to actuality, and the word illumination is applied to them all synonymously and not by way of priority and posteriority,³ and yet since the causes are not the same, they are different with respect to their causes. Similarly the faculties of growth and sensation in man are

¹ See preceding note.

² In his commentary on the Mishnah. The Introduction to Abot is known as the "Eight Chapters." The passage cited is in chapter 1. See Wolff, *op. cit.*, p. 4.

³ The last clause is not in Maimonides and seems to contradict the statement made by the latter, which is quoted by Albo in the sequel, that growth and sensation as applied to man and the lower animals and plants have nothing but the name in common, i. e. that the words growth and sensation are in this application homonyms and not synonyms. The reading of A should therefore be adopted, which omits this

שנמצא פעל הצמיחה בפני עצמו בצמח ופעל
 ההרגש בחי ופעל ההשכלה בפני עצמו בשכלים
 הנבדלים, יביא זה לחשוב היות הנפש האנושית
 מורכבת, כמו שכתבו קצת מהרופאים שבאדם
 שלש נפשות, ואינו כן, כי הנפש האנושית אחת
 5 ימשכו ממנה פעולות מתחלפות.

ד וזה דבר באר אותו הרמב"ם ז"ל בפתיחת פירוש
 אבות, והביא משל לזה משלש מקומות אפלים,
 באחד הודלק הנר והאיר ובאחד זרח אור הירח
 10 והאיר ובאחד זרח השמש והאיר, שאף על פי שכל
 אחד מאלו המקומות נמצא בו האור, שהוא הדבר
 המוציא הראות מן הכח אל הפעל, ושם מאור נאמר
 עליהם בהסכמה ובלי קדימה ואיחור, מכל מקום
 אחר שאין סבותיהם שוות הם מתחלפים בבחינת
 15 סבותיהם, וכן כח הצמיחה וההרגש הנמצאים באדם

|| אין A [שאינ¹⁴ || A om. [שהוא-אחר¹¹⁻¹⁴ || .לג' A [משלש⁸
 כן A [וכן¹⁵ || A om. [הם-סבותיהם¹⁴⁻¹⁵

passage. On the terms homonym and synonym as used in
 mediaeval philosophy, see Aristotle, Categories, ch.1; Munk,
 Le Guide des Egarés, I, p. 6 notes 2 and 3; Husik, Judah
 Messer Leon's Commentary, etc., pp. 37-38; Efros, Philo-
 sophical Terms in the Moreh Nebukim, p. 33, s. v. הסכמה (4),
 p. 80, s. v. שם משותף; Jac. Klatzkin, Thseaurus Philosophicus
 Linguae Hebraicae, I, 185, s. v. הסכמה, II, 307, s. v. משתף, א'.

not the same as the faculties of growth and sensation in animals and plants, but the activities come from the human soul as they come from the souls of the ass and the eagle, though their causes are different. He also says there that they have nothing in common except the name. In conclusion he says: This is a matter of great importance and deserving of notice. Many of those who philosophize go astray in relation to it and derive theories and opinions which are far-fetched and untrue.

From these words of his it appears that from one existent there may come many different acts, some natural, some voluntary. He who does not understand the nature of the human soul will think that the many acts must come from so many different powers or faculties. But he who reflects upon the rational faculty and considers that though it is one and simple and without multiplicity, yet we say about a person, he built that house or that city, he destroyed it, he conquered a certain land, he invented a certain science, without all this necessitating multiplicity in the essence of the rational power, will understand that many acts may come from one agent. And if we find this

איננו כח הצמיחה וההרגש הנמצאים בבעל חי ובצמח, אבל מנפש האדם ימשכו ממנה הפעולות ההן כמו שימשכו מנפש החמור ומנפש הנשר עם שסבותיהם מתחלפות. ואמר עוד שם שאין ענין יקבצם אלא שתוף השם בלבד, ואמר עוד בסוף דבריו והבן זה הענין שהוא נפלא מאד יכשלו בו הרבה מן המתפלספים ויחייבו ממנו הרחקות ודעות בלתי אמתיות, עד כאן לשונו שם.

ה ונראה מדבריו אלו שכבר אפשר שימצא נמצא אחד ימשכו ממנו פעולות רבות מתחלפות מהן טבעיות ומהן רצוניות, ומי שלא יבין ענין הנפש האנושית אשר באדם יחשוב שהפעולות הרבות אמנם ימשכו מכחות רבות מתחלפות, ומי שיתבונן ענין הכח המדבר וישכיל שעם שהוא אחד פשוט אין רבוי בו נאמר באדם שהוא בנה הבית הפלוני והמדינה הפלונית והחריבה וכבש המדינה הפלונית והמציא החכמה הפלונית, וכל זה לא יחייב רבוי בעצמות הכח המדבר כלל, יבין איך ימשכו מן הפועל האחד פעולות רבות מתחלפות, ואם נמצא

S om. [הפלונית¹⁶] || S om. [ניהרגש¹]

to be the case in the sensible and inferior agents of our experience, how much more is this likely to be true in the First Agent, who is the cause of all acts, natural and voluntary. This is why we say that though we perceive that many different acts come from God, they do not necessitate any plurality in Him.

This is the reason why philosophers are permitted to ascribe attributes to God, different because of different acts, whether in different recipients, like the power of growth in the plant and the power of animality in the animal, or in one recipient, as for example that He is now gracious and merciful and now bearing grudge against one and the same person or one and the same people, and other attributes of the same kind which denote acts coming from Him. For this reason we say that even though we characterize Him essentially by a given attribute because of a certain act we perceive to come from Him, this does not necessitate plurality in Him. Thus if we characterize Him as living, by reason of an act which comes from Him, namely life for all living beings, this does not necessitate multiplicity in His essence. For our meaning is that since we see life coming from Him, we judge that He is the source of life which He bestows upon

זה בפועלים המוחשים החלושים אשר אצלנו, כל
 שכן שימצא זה בחק הפועל הראשון אשר הוא סבת
 כל הפעולות הטבעיות והרצוניות, ולזה נאמר שאף
 על פי שנשיג היות נמשכות ממנו יתברך פעולות
 רבות מתחלפות, אין זה ממה שיחייבו רבוי בו
 יתברך. 5

ולזה מה שיותר אצל המעיינים לתאר השם
 בכמו אלו התארים המתחלפים מצד הפעולות
 המתחלפות, אם במקבלים מתחלפים, כמו כח
 הצמיחה בצומח וכח החיות בחי, ואם במקבל
 אחד, כמו שיהיה חנון ורחום פעם ונוקם ונוטר פעם
 לאיש אחד בעצמו או לעם אחד בעינו, וכיוצא
 באלו התארים המורים על הפעולות הנמשכות
 ממנו. ובעבור זה נאמר כי אף אם נתאר אותו
 בעצמו באיזה תואר מצד הפעל שראינו שנמשך
 ממנו, אין זה ממה שיחייב רבוי בו, כי כשתארנו
 אותו בשהוא חי בבחינת הפעל הנמשך ממנו שהוא
 החיות לכל החיים, לא יחייב זה רבוי בעצמו
 יתברך, כי הכונה לומר כי לפי שאנו רואים החיים
 נמשכים ממנו, נשפוט שעמו מקור חיים להמשיך 20

S om. [חנון-התארים 11-13] || S om. [בו יתברך 5-6]

all living things. This is why we describe Him as living, in the words of Scripture, "For with Thee is the fountain of life."¹

In the same way we judge that light is with Him, because we see that "in His light we see light,"² that He it is who gives us the power to see light, and causes sight to pass from potentiality to actuality. Similarly we judge that all perfections are found in Him, because they come from Him. In the words of the Psalmist, "He that planted the ear, shall He not hear? He that formed the eye, shall He not see?"³

In the same way we describe Him as wise, by reason of the acts which we see coming from Him with wonderful wisdom and admirable order, indicating that He has wisdom. He may therefore be characterized by different attributes by reason of all the various acts which we see emanating from Him, without this necessitating any plurality in Him. In the same way He may be characterized by different attributes by reason of various relations, reciprocal and otherwise.⁴ For example, we say God

¹ Ps. 36, 10.

² Ibid.

³ Ibid. 94, 9.

⁴ The difference between *יחס* and *הצטרפות*, both of which are translated "relation," is that the former is used in the loose sense in which we use the word relation to denote various degrees of resemblance or dependence, as when we speak of the relation between mathematics and astronomy, or the relation between law and economics. *הצטרפות* is used in the strict technical sense of the Aristote-

החיות לכל החיים, ולזה הוא מה שנתארהו בשהוא חי, כמאמר הכתוב כי עמך מקור חיים.

וכן גם כן נשפוט שהאור הוא עמו מצד שאנו רואים כי באורו נראה אור, כי הוא הנותן הכח לראות האור והוא המוציא הראות מן הכח אל הפעל, וכן בכל השלמיות אנחנו נשפוט שהם אצלו מצד היותם נמשכים ממנו, על דרך מה שאמר המשורר הנוטע אוון הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט.

ועל זה הדרך כבר נתארהו בשהוא חכם בבחינת הפעולות שאנו רואים שהם נמשכות ממנו בחכמה נפלאה וסדור גדול, שזה יורה על המצא אצלו החכמה. ולפי זה כבר יתואר בתארים מתחלפים מצד כל הפעולות המתחלפות שנראה אותן נמשכות ממנו, מבלי שיחייב זה רבוי בעצמו. וכן כבר יתואר בתארים מתחלפים מצד יחסים מתחלפים והצטרפיות מתחלפות, כמו שנאמר שהשם קרוב

2 תהלים ל"ו י'. || 8 שם צ"ד ט'.

אצלנו S [אצלו].⁶

lian category of relation, *πρός τι*. Cf. Munk, *Le Guide des Egarés*, I, 200 note 1; Efros, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, s. vv; Klatzkin, *op. cit.*, s. vv.

is near to man or far from him, or in the words of the Bible, "The Lord is nigh unto them that are of a broken heart,"¹ "The Lord is far from the wicked."² The nearness and the farness are on man's side, according as he comes near to God or keeps far away from Him, as the Rabbis say,³ in commenting on the expression, "The Lord, the Lord,"⁴ "I am He before man sins, and I am the same after he has sinned," i. e. the change is not in God, but in man. Before he sins, he stands in a certain relation to God, after he has sinned, he stands in a different relation, he departs from Him, like a tree, which is now near to Reuben, now far from him, now east of Reuben, now west of him, not because of any change in the tree, but because of a change in Reuben. Or when the Bible speaks of God as Creator, and Maker, and King, and Lord, and uses other similar appellations. This does not necessitate any plurality or change in God, as it does not necessitate any plurality in Reuben when we say of him that he is the son of Jacob and the brother of Simon and the father of Enoch and the partner of Naphtali and the owner of an ox and of a pit. All these attributes do not by any means necessitate any plurality in Reuben, for the plurality is not in the essence of Reuben, but the attributes are due to the things with which he stands in various relations.

¹ Ps. 34, 19.

² Prov. 15, 29.

³ Rosh Hashanah, 17b.

⁴ Ex. 34, 6.

אל האדם או רחוק ממנו, אמר הכתוב קרוב ה' לנשברי לב, רחוק ה' מרשעים, שאין הקרבה והרוחק אלא מצד האדם שהוא מתקרב אל השם או מתרחק ממנו, כמו שאמרו רבותינו ז"ל ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שחטא, כלומר שאין השנוי בו יתברך אלא באדם, כי קודם שיחטא יש לו יחס אחד אל השם, ואחר שחטא יש לו יחס אחר, שהוא מתרחק ממנו, כמו האילן שהוא קרוב לראובן פעם ורחוק ממנו פעם, ולמזרח ראובן פעם ולמערבו פעם, ואין השנוי באילן אלא בראובן, או שנאמר שהשם יתברך הוא יוצר ופועל ומלך ואדון וכיוצא בהם, כי זה ממה שלא יחייב רבוי או שנוי בעצמו, כמו שלא יחייב רבוי בראובן אמרנו בו שהוא בן יעקב ואח שמעון ואבי חנוך ושותף נפתלי ובעל השור ובעל הבור, שכל אלו בלי ספק תארים בלתי מחייבים רבוי בראובן, שאין הרבוי בעצמו של ראובן, אבל הם תארים מצד הדברים שייוחס אליהם או שיצטרף אליהם.

1 תהלים ל"ד י"ט. || 2 משלי ט"ו כ"ט. || 4 ראש השנה דף י"ז ע"ב.

|| אדם S, A [האדם]. || שחטא A [שיחטא⁵]. || והרחוק A [והרוחק³]. || ואב A adds [ואדון¹²]. || שאמר S [שנאמר¹¹]. || שחטא A [שיחטא⁷]. || שישתתף S. [שיצטרף¹⁸]. || על S [של¹⁷].

In the same way God may be characterized by different attributes from different aspects. Thus when we say of God that He is possessed of will, or is wise, or powerful, we do not mean that He has one attribute by which He has power to create, another attribute with which He exercises will, another with which He creates, another with which He knows that which He has created, any more than we say that He has one attribute with which He created the elements, another with which He created the spheres, another with which He created the angels, and another with which He created man, all of which are different acts emanating from one agent, as we said before. But since a perfect agent can not do anything without having the power, the knowledge and the desire to do it, we say that God has will and power and knowledge, these being different aspects of the agent which do not necessitate plurality in Him.

In these various ways God is characterized by various attributes by reason of acts different because of the recipients, or differing in their essence, or by reason of the relations and connections between Him and them, or because of difference in aspect. All these things do not necessitate any plurality in God, and are

ט וכן יתואר בתארים מתחלפים בבחינות מתחלפות, כמו אמרנו באל יתברך שהוא רוצה או חכם או יכול, שאין הכונה לומר שיש בו תואר אחד בו יוכל שיברא ותואר אחר בו רצה ותואר אחר בו ברא ותואר אחר בו ידע מה שברא, כמו שלא נאמר שיש בו תואר אחד בו ברא היסודות ותואר אחר בו ברא הגלגלים ותואר בו ברא המלאכים ותואר אחר בו ברא האנשים, שכל אלו פעולות מתחלפות ימשכו מפועל אחד כמו שאמרנו, אבל לפי שכל פועל שלם אי אפשר לו שיפעל איזו פעולה אם לא יוכל לפעול וידע לפעול וירצה לפעול, נאמר שהוא רוצה ויכול וידע, ואלו בחינות מתחלפות בפועל שלא יחייבו רבוי בו.

י ועל אלו הדרכים הוא מה שיתואר השם בתארים מתחלפים, אם מצד הפעולות המתחלפות מצד המקבלים, ואם מצד הפעולות המתחלפות בעצמם, או מצד היחסים והצרופים שיצטרף אליהם, או מצד הבחינות המתחלפות, כי כל אלו אינם מחייבים רבוי בו יתברך וכלם מותרים בחקו,

ותואר בו ברא 7-8 || A om. [או חכם³ || שאמר S] אמרנו²
וידע S] וידע¹² || A om. [המלאכים

all permissible. This is the method of the Torah and the Prophets in relation to the attributes which are ascribed to God. The question whether God can be characterized by different attributes in respect to His own essence, will be left for later discussion.

CHAPTER 9

An attribute by which a thing is characterized is not the essence of the thing characterized, but something attaching to the essence. For an attribute must be either something essential or something accidental. If it is something essential, as when we say man is *rational animal*, it is not an attribute added to the essence, but it is like saying man is *man*, for man is nothing else except animality and rationality. It is merely an explanation of the name, since [by hypothesis] the attribute is the essence of the thing characterized and not something pertaining to the essence. There is no objection to ascribing to God an attribute of this sort, since it is not something added to the essence. For a plurality of words does not necessarily represent a plurality of things, but is merely used to explain the nature of the essence. Thus if we say, body nutritive sensitive,¹ these words do not add any plurality to the meaning of the word animal.

¹ "body nutritive sensitive," is taken as the definition of animal.

וזהו דרך התורה והנביאים בתארים שיוחסו אליו
יתברך, ואולם אם אפשר שיתואר השם בתארים
מתחלפים מצד עצמו, הנה זה ממה שנחקר עליו
בעזרת השם יתברך.

פרק ט

5

א התואר שיתואר בו הדבר אינו עצם המתואר,
אבל הוא ענין אחר מגיע לעצם. וזה כי התואר
לא ימלט משיהיה אם ענין עצמי ואם ענין מקרי,
ואם היה ענין עצמי, כאמרך האדם הוא חי מדבר,
10 אין זה תואר נוסף על העצם, אבל הוא כאמרך
האדם הוא אדם, כי האדם אינו דבר אחר זולת
החיות והדבור, וזה אינו אלא באור שם, כי התואר
הוא עצם המתואר ואינו ענין אחר מגיע לעצם, ולא
ירוחק שיתואר השם בתואר כזה, אחר שאינו דבר
15 נוסף על העצמות, כי רבוי המלות לא יורו בהכרח
על רבוי הענינים, אבל הם באור הבנת העצמות,
כמו שאמרנו גשם נזון מרגיש לא יוסיפו אלו המלות
רבוי על הבנת מלת החי.

שאמרו A [שאמרנו 17] || S om. [אחר 11] || אחד A [אחר 7]

But we must know that God can not be characterized by two things as denoting His essence, in the way in which animality and rationality denote the essence of man. Nor can God be characterized by one word as denoting a part of His essence, for in either case God would be composed of two things. But we have already proved that God is absolutely simple.¹ But He may be characterized by an attribute which is an explanation of the name by which He is called. This can be the case only if the attribute is something essential which explains the essence of the thing characterized. For example, if we say that the First Cause is a necessary existent and the absolute truth. Here the words are an explanation of the term necessary existent, as we shall see when we deal with the word truth.²

If an attribute is something accidental, it is clear that it can not be ascribed to God. For an accident requires a subject, an accident not being able to exist by itself. God would therefore be a substance bearing accidents. Now if the existence of the substance and the necessity of its essence are independent of the accidents, then the accident may exist or not exist, whereas the substance exists by necessity. God would

¹ Above, p. 33 f.

² II, 27 p. 165.

ב ואולם ראוי שתדע שאי אפשר שיתואר השם
 יתברך בשני דברים על שהם בו עצם, כחיות
 והדבור באדם, ולא בדבר אחד על שהוא בו חלק
 עצם, שאם כן היה השם יתברך מורכב מב' דברים,
 וכבר בארנו שהוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות,
 אבל כבר יתואר באיזה תואר על דרך שיהיה
 התואר ההוא באור לשם הנקרא בו, וזה לא יבא
 אלא כשיהיה התואר ענין עצמי מבאר לעצם
 המתואר, כמו שנאמר שהמציא הראשון הוא
 המחוייב המציאות והוא האמת הגמור, שכל זה
 הוא באור שם מחוייב המציאות, כמו שיבא בביאור
 שם האמת.

ג ואם היה התואר ענין מקרי הוא מבואר שהוא
 נמנע משיתואר בו יתברך, וזה לפי שהמקרה יצטרך
 אל נושא, כי המקרה איננו עומד בעצמו, ויהיה
 לפי זה השם יתברך עצם נושא המקרים, ואם קיום
 העצם והיוב עצמותו הוא בזולת המקרים, הנה
 המקרה אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא, והעצם
 מחוייב המציאות, יהיה אם כן השם יתברך מורכב

11 לקמן פרק כ"ז מזה המאמר.

A om. by homoioteleuton. || [הוא-התואר 7-3] || הפשטיות S] הפשיטות⁵
 ואינו S] ואם¹⁶ ||

therefore be composed of two things, necessary existence and possible existence. As necessary existent He would be cause, as possible existent, effect. He would therefore be cause and effect at the same time, while being a substance depending upon itself. This is a contradiction, which is impossible. On the other hand if His existence and the necessity of His essence are not independent of the accident, then the accident is a necessary existent, and the substance bearing the accident a necessary existent likewise, and there would be two necessary existents, or else one that is composed of two elements, substance and accident. But all this has been shown to be absurd. It is clear therefore that God can not be characterized by any attribute, essential or accidental. This would make it necessary to reject all divine attributes except those which are explanatory of God's necessary existence, as we said before.

On the other hand it can be shown that God must have attributes, as follows: It follows from the above mentioned proofs that if God is a necessary existent, He must be one, else He would not be a necessary existent. It is clear,

מב' דברים, מחיוב המציאות ואפשרות המציאות, ויהיה מצד שהוא מחוייב המציאות עלה ומצד שהוא אפשרי המציאות עלול, ויהיה עלה ועלול יחד עם היותו עצם עומד בעצמו, זה חלוף בלתי אפשרי. ואם אין קיומו וחיוב עצמותו בזולת המקרה, הנה המקרה אם כן מחוייב המציאות והעצם הנושא אותו מחוייב המציאות, ויהיו אם כן שני נמצאים מחוייבי המציאות או נמצא אחד מחובר משני ענינים שהם העצם והמקרה, וכל זה ממה שנתבאר בטולו. ועל כן הוא מבואר שאי אפשר שיתואר השם יתברך בשום תואר לא עצמי ולא מקריי, וזה ממה שיחייב סלוק התארים מהשם יתברך אלא מה שיהיו על צד הבאור לחיוב מציאותו כמו שאמרנו.

ד ואולם שהוא מחוייב שימצאו לו תארים מה, הנה זה יתבאר אמתתו על זה הדרך, וזה כי הוא מן הידוע לפי המופתים שכתבנו כי להיותו יתברך מחוייב המציאות ראוי שיהיה אחד, שאם לא כן לא יהיה מחוייב המציאות, והוא מבואר שהאחדות

|| ויהיה S [ויהיו]⁷ ||. איפשר A [אפשרי]⁵ ||. מחיות S [מחיוב]¹ ||. עצמותו S [מציאותו]¹⁴ ||. לא S, אל A [אלא]¹³.

on the other hand, that unity is in every thing an attribute added to the essence. For if Reuben were one *qua* man, a horse and a tree could not have unity, since unity is [by hypothesis] the quiddity of Reuben. Nor could whiteness or wisdom be characterized as one. Without doubt, then, unity is something added to the essence. Now since unity is something added to the essence, and God, as we have seen,¹ can not be characterized by any attribute except such as is explanatory of His name, we must explain in what way it can be said that God is one. For unity is not, like the other attributes ascribed to God, named after God's acts. Having explained the meaning of unity, we will then discuss the same question concerning the other attributes, viz. in what way they can be ascribed to God.

CHAPTER 10

The term one applies to that which gives specialization and separation to an existing thing by which it is distinguished from another. Thus, the term one is applied to a collection of many different individuals, because they agree in a certain matter which singles them out and distinguishes them from others. This common element may be an accidental thing, as in the expression, "One people and one language."²

¹ P. 52.

² Gen. 11, 6.

בכל דבר תואר נוסף על העצמות, שאם היה ראובן אחד במה שהוא אדם לא היה אפשר שיתואר הסוס והאילן באחדות, אחר שהאחדות היא מהות ראובן, ולא היה אפשר שיתואר הלובן בשהוא אחד ולא החכמה בשהיא אחת. אבל בלי ספק האחדות ענין נוסף על העצמות. ואחר שהאחדות דבר נוסף על העצמות והשם יתברך לא יתואר בשום תואר כמו שבארנו אלא מה שהוא באור שם בלבד, צריך שנבאר על איזה צד יאמר עליו יתברך שהוא אחד, כי ענין האחדות הנאמר עליו יתברך איננו כשאר התארים המיוחדים אליו יתברך מצד פעולותיו, ואחר שנבאר זה באחדות נדבר על שאר התארים על איזה צד אפשר שייוחסו אליו יתברך.

פרק י

שם האחד אמנם יאמר על הדבר שהוא נותן יחוד והבדלה לנמצא מזולתו. ולזה יפול שם האחד על אישים רבים מתחלפים, בעבור היותם מסכימים בענין אחד ייחדם יובדלו באותו הענין מזולתם, הן שיהיה אותו הענין מקרי, כמו עם אחד ושפה אחת,

19 בראשית י"א ו'.

הוא S] היא³.

Because they have one accidental element in common, such as religion among the Ishmaelites (Arabs, Mohammedans), or blackness among Ethiopians, which separates them from others, we say that they are one people. Or the common element may be an essential thing, as when we say that Reuben and Simeon are one in humanity, or that man and horse are one in animality. These are called one because they have in common one essential thing which separates them from others. And the more this specializing thing singles them out from others, the more truly does the term one apply. Thus the term one applies more truly to an individual, say Reuben, though he is composed of many visible members different in kind, than to a people.

A still more proper use of the term one is when it is applied to flesh, bone or a member composed of homogeneous parts. For though it is composed of different elements, the term one is applicable because it is hard to separate them and they are not perceptible to the senses.

Still more proper is the application of the term one to a simple element, which can not be divided into the matter and form of which it is composed except mentally, and neither of them is perceptible

כי בעבור היותם מסכימים בדבר אחד מקרי כדת
 בישמעאלים והשחרות בכושיים, נאמר בהם שהם
 גוי אחד, להיותם משתתפים בענין אחד מקרי
 יבדילים מזולתם, והן שיהיה אותו הענין עצמותי,
 כמו שנאמר כי ראובן ושמעון אחד באנושות והאדם 5
 והסוס אחד בחיות, כי יאמר בהם שם האחד להיות
 בהם ענין אחד עצמותי יבדילים מזולתם, וכל מה
 שיהיה הענין ההוא המיוחד ייחדהו מזולתו יותר,
 יהיה יותר אמתי בשם האחד. ולזה יהיה ענין האחד
 יותר אמתי על ראובן, עם היותו מורכב מאברים 10
 רבים מתחלפים במין נראים לחוש, מאשר הוא על
 עם אחד.

ב ויותר אמתי מזה הוא האחד הנאמר על הבשר
 או על העצם או האבר האחד המתדמה החלקים
 אף על פי שהוא מורכב מיסודות מתחלפים, לפי 15
 שיקשה הפרדתם ואינם מושגים לחוש, יצדק עליהם
 יותר שם האחד.

ג ויותר אמתי מזה בשם האחד היסוד הפשוט,
 שאי אפשר לחלקו אל החומר והצורה אשר מהם
 הורכב אלא בשכל, ואין אחד מהם מושג בחוש 20

מזולתם S [מזולתו] || המיוחד A [המיוחד⁸] ||. והשחרור S [והשחרות²]

to the senses by itself. A surface is one in a truer sense still, and a line even more so, since it has only one dimension, and is not composed of elements into which it may be resolved, actually or mentally, as a simple element is resolved into matter and form and a surface into length and breadth. A line is one simple dimension, by which attribute it is distinguished from all other existing things, and does not share it with any other thing. And yet the unity of a line is not perfect, because it may be divided into curved and straight. Moreover every line you can point to may be divided into small parts, each one of which is a line. A point is more truly one than a line. For a point can not be divided actually or mentally; it is different from all other existing things, with which it has nothing in common except position. But the unity of point is not perfect because it has position in common with other things. A truer unity is the numerical one, which has no position and has nothing in common with other things. But it has no real actual existence, only a mental one. And for this reason the mind may conceive of a large aggregation of numerical units, constituting number, which may be defined as an aggregation of units. Therefore it is clear that the numerical one is not a perfect unit either,

נפרד. והיותר אמתי בשם האחד השטח. והיותר
 אמתי מזה הקו, שהוא מרחק אחד בלבד, ואינו
 מחובר מדברים יותר אליהם לא בפעל ולא
 במחשבה, כיסוד הפשוט אל החומר והצורה וכשטח
 אל האורך והרוחב, אבל הוא מרחק אחד פשוט 5
 יובדל בזה מכל הנמצאים ולא ישתתף לו בזה
 זולתו, ומכל מקום אין אחדות הקו אחדות גמורה,
 לפי שכבר יחלק אל קשתי ואל ישר, ויחלק כל קו
 שתרמוז אליו אל חלקים קטנים יקרא כל אחד
 מהם קו. והיותר אמתי ממנו בשם האחד הנקודה, 10
 שלא תחלק לא בפעל ולא במחשבה, והיא נבדלת
 מזולתה מן הנמצאים ולא ישתתפו בדבר אלא
 שהיא בעלת מצב, ובעבור זה אין זה אחדות גמורה,
 אחר שישתתפו לה במצב נמצאים אחרים. והיותר
 אמתי בשם האחד הוא האחד המספרי, שאינו בעל 15
 מצב ולא ישתתף לו בזה זולתו מן הנמצאים, אלא
 שאין מציאותו מציאות אמתי בפעל אלא במחשבה,
 ולזה כבר תשיג המחשבה קבוץ רב מאלה האחדים
 המספריים שזהו גדר המספר שהוא קבוץ האחדים,
 ולזה הוא מבואר שאף זה איננו אחדות גמורה, אחר 20

A [ולא ישתתפו¹² || קשתי⁸ A] || בשם האחד S [מזה² לא ישתתפו].

since it does not single out and separate an actual existent from other existents, seeing that we can conceive many ones of the same kind.

Absolute unity is that which singles out and separates from others a thing existing actually, which can not be conceived as having others like it. Now since there is not among existing things any thing which has nothing in common with others, and to which there is nothing equal, except God, it follows that there is nothing in the world to which the term one applies in the sense that it is really different from every thing else, except God. For He alone is a necessary existent, while all other things are possible existents, and share this attribute in common. But there is no one that shares with God in the attribute of necessary existence or in anything else, including the word existent. For we have explained that there can not be two necessary existents, since the mind can not conceive of them as being equal in all respects, and that the term existence as applied to God and to other things is used in a purely homonymous¹ sense. God's unity, therefore, is absolute, for no existing thing has anything in common with Him, or is like unto Him in any respect.²

¹ See above, p. 45, note 3 end.

² This discussion of unity is modelled upon the Hobot ha-Lebabot of Bahya, I, 8.

שאינו נותן יחוד והבדלה לנמצא מה בפעל מזולתו
מן הנמצאים, ואפשר שיושכלו אחדים רבים
ממנו.

והאחדות הגמורה היא אשר נותנת יחוד והבדלה ד
מכל מה שזולתו לנמצא מה שהוא נמצא בפעל, 5
שאי אפשר שיושכל עמו זולתו דומה לו. ואחר שאין
בנמצאים נמצא שלא ישתתף עמו זולתו בדבר ושלא
ישוה לו דבר זולת השם יתברך, הוא מבואר שאין
בעולם מי שיפול עליו שם האחד שיהיה מובדל
מכל מה שזולתו באמתות אלא האלוה יתברך, 10
לפי שהוא לבדו מחוייב המציאות, וכל הנמצאים
זולתו אפשרי המציאות וישתתפו זה לזה באפשרות
המציאות, ואין מי שישתתף לו בחיוב המציאות ולא
בדבר מן הדברים ואפילו בשם הנמצא בלבד, כי
כבר בארנו שאי אפשר שיהיו שני מחוייבי המציאות, 15
ושאי אפשר לשכל לציירם שוים מכל אופן,
ושהמציאות יאמר עליו יתברך ועל זולתו בשתוף
השם, ואם כן אחדותו יתברך אחדות גמורה,
שלא ישתתף לו שום נמצא ולא ישוה אליו בשום
דבר. 20

דבק A [דבר⁸] || A om. [לנמצא⁵] || היא A adds [אשר⁴]

We have now shown that one in the true sense is applied to an existent to which there is nothing equal or similar. We have also shown that the Necessary Existent, whose existence has been proved demonstratively, has no like, nor anything in common with any existing thing. Hence it is clear that the term one which is applied to God is, as it were, a negative concept and not a positive, and therefore does not necessitate multiplicity in God's essence. The Torah expresses this idea clearly in the words, "Hear O Israel, the Lord our God, the Lord is one."¹ The meaning is as follows: As being "our God," i. e. as the cause of all existing things—in allusion to our first proof—He must be a necessary existent, being alone the cause of all things and having none like Him, as the Bible says, "To whom then will ye liken Me, that I should be equal?"² for all things outside of Him are effects. Similarly in Himself³ he is "one," having no second similar to Him, and there is no other necessary existent—this being an allusion to our second proof above. This explains, so to speak, that the concept of unity which is predicated of God is negative and not positive, and therefore does not require plurality in God's essence, since it is not an attribute added to the essence.

¹ Deut. 6, 4.

² Is. 40, 25.

³ Jhvh (= Lord) denotes God's essence or self. Cf. above, I, 11, p. 105, note 1.

ה ואחר שהתבאר שהאחד באמתות יאמר על
הנמצא שלא ישוה אליו ולא ידמה אליו דבר,
והתבאר שמחוייב המציאות שנתאמת מציאותו
במופת אין דומה לו ולא ישתתף לו שום נמצא בענין
5 מן הענינים, הוא מבואר שתואר האחד הנאמר עליו
יתברך כאלו הוא ענין שוללי ולא ענין חיובי, ולזה
לא יחייב רבוי בעצמותו יתברך. וזהו שנתבאר
בתורה בפירוש שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד,
כלומר כי כמו שבבחינת היותו אלהינו, רצה לומר
10 ממציא כל הנמצאים, והוא המופת הראשון שכתבנו,
יתחייב שיש מחוייב המציאות הוא לבדו עלת הכל
ואין לו דומה בזה, כמו שאמר הכתוב ואל מי
תדמיני ואשוה, כי כולם הם עלולים זולתו, כן
מצד עצמו הוא אחד ואין שני דומה לו ואין זולתו
15 מחוייב המציאות, ורמז אל המופת השני שכתבנו,
וכאלו נתבאר בזה שענין האחדות הנאמר עליו
יתברך הוא ענין שוללי לא ענין חיובי, ולזה לא
יחייב רבוי בעצמותו, לפי שאיננו תואר נוסף על
העצמות.

8 דברים ו' ד'. || 12 ישעיה מ' כ"ה.

יתחייב S [יחייב 18] || A om. [כמו-ואשוה 12-13]

CHAPTER 11

Existing things are divided first into two classes, those which have independent existence and those which are dependent on others. Examples of the latter class are accidents which reside in bodies, and forms which exist in matters. The first class of existents, the independent ones, are again divided into three classes: First, bodies, which are the lowest class of the three. Second, Separate Intelligences, having no dependence upon bodies. Third, souls, which are intermediate between the other two. They have a sort of dependence upon bodies, receiving impressions and influences from the Separate Intelligences and then influencing and producing impressions upon bodies. Thus they are, as it were, intermediate between bodies and the Separate Intelligences.

Since plurality in existing things is perceived both by our intellect and by our senses, we must show how plurality can arise from the First Cause, which is one and of absolute simplicity. The explanation is this. There are ten or at least nine kinds of body.¹ Nine of them are celestial, while the tenth consists of the matter

¹ Ibn Sina (Avicenna) counts nine celestial bodies, as follows: The diurnal sphere (free from stars), the sphere of the fixed stars, the seven spheres of the planets (Saturn, Jupiter, Mars, Sun, Venus, Mercury, Moon). Ibn Roshd (Averroes) identifies the diurnal sphere with that of the fixed stars, making eight. Cf. Munk, *Le Guide des Égarés*, II, 58, note 3.

פרק יא

א הנמצאים יחלקו חלוקה ראשונה אל שני חלקים,
 אל נמצאים עומדים בעצמם ואל נמצאים עומדים
 בזולתם, והעומדים בזולתם הם כמקרים העומדים
 בגשמים, והצורות שמציאותם בחמרים. והעומדים
 בעצמם ג' חלקים, החלק הראשון הגשמים, והוא
 היותר פחות שבהם, והחלק השני השכלים הנבדלים,
 שאין להם התלות בגשמים, והחלק השלישי הנפשות,
 שהן חלק ממוצע בין שני אלו, כי הן נתלות בגשמים
 מין מה מן ההתלות, כי הן תקבלנה רושם והפעלות
 מן השכלים הנבדלים ותפעלנה ותעשינה רושם
 בגשמים, וכאלו הן ממוצעות במדרגה בין הגשמים
 והשכלים הנבדלים.

ב ואחר שהרבוי בנמצאים מושכל ומוחש, ראוי
 שנבאר איך אפשר שימצא הרבוי מן הסבה
 הראשונה עם היותו אחד בתכלית הפשיטות. ואופן
 המצא הרבוי ממנו הוא על זה הדרך, כי אחר
 שאנחנו נמצא מיני הגשמים שהם עשרה או תשעה
 בהכרח, והט' מהם שמימיים והעשירי הוא החומר

S om. [שימצא¹⁵ || שימצא S adds] ומוחש¹⁴

which is within the concavity of the lunar sphere. The nine celestial bodies are living, and consist of bodies and souls, the latter exerting influence and producing impressions upon the world of nature. Thus we see that by their motions and inclinations to the north and the south, they order the affairs of living beings, and arrange their life in a manner suitable to the permanence of their species. But none can order the affairs of the living, who is not himself living. Therefore we say that they are living and intelligent, and comprehend the things which are ordered by them.

Now this plurality can not come from simple unity, unless we say that the first principle caused to emanate from its absolutely simple existence one intellect, which is the first effect, and is a being existing independently, being neither body nor resident in body. And this intellect is the beginning of plurality, for since it is a caused thing we conceive a certain element of plurality in it. For it has two modes of understanding: It understands itself and its principle. By virtue of its understanding its principle as being simple, there emanates from it an intellect, and by virtue of its understanding itself as necessarily having two elements, a simple intellect and a possible existent in its essence (since its existence is dependent upon another), there emanates from it the soul

אשר בתוך מקוער גלגל הירח, והט' השמימיים הם חיים ויש להם גרמים ונפשות שהם פועלים ורושמים במציאות, בראיה שהם בתנועותיהם ונטיותיהם לצפון ולדרום יסדרו עניני הבעלי חיים ויתקנו חיותם באופן נאות לקיום מינם, ולא יסדר עניני החי מי שאינו חי, ועל כן נאמר שהם חיים משכילים משיגים הדברים המסודרים מהם.

ג וזה הרבוי אי אפשר שימצא מן האחד הפשוט, אלא בשנאמר כי ההתחלה הראשונה השפיעה 10 ממציאותה הפשוט בתכלית הפשיטות שכל אחד הוא העלול הראשון, שהוא נמצא עומד בעצמו ואיננו גשם ולא מוטבע בגשם, והוא התחלת הרבוי, לפי שהעלול הזה יושכל בו רבוי בצד מה, כי יש בו שני מיני השכל, כי ישכיל את עצמו ואת התחלתו, ובמה שישכיל מהתחלתו שהוא פשוט יושפע ממנו 15 שכל אחד, ובמה שישכיל מעצמו שיש בו ב' ענינים בהכרח, האחד היותו משכיל שהוא שכל פשוט, והשני היותו משכיל שהוא אפשר המציאות בעצמותו אחר שמציאותו נתלה בזולתו, יושפע ממנו נפש

of a sphere and its body. By virtue of understanding itself as a simple intellect, which is a noble concept, it causes to emanate from itself the soul of a sphere, and by the act of understanding itself as a possible existent, it causes to emanate from it the body of the smooth¹ sphere which produces the diurnal motion.

In the same way from the second intellect there emanates a third intellect, and the soul of the sphere of the fixed stars, and the body of the sphere. Similarly from the third there emanates a fourth intellect, the soul of the sphere of Saturn and its body. From the fourth there emanates a fifth intellect, the soul of the sphere of Jupiter and its body. From the fifth intellect there emanates a sixth intellect, the soul of the sphere of Mars, and its body. From the sixth there emanates a seventh intellect, the soul of the sphere of the sun, and its body. From the seventh there emanates an eighth intellect, the soul of the sphere of Venus, and its body. From the eighth there emanates a ninth intellect, the soul of the sphere of Mercury, and its body. From the ninth there emanates a tenth intellect, the soul of the ninth sphere, which is that of the moon, and its body. From the tenth there emanates the matter of all that is beneath the lunar sphere and all the souls of that region. This tenth intellect is called the Active Intellect.²

Now it is clear that all these spherul bodies are

¹ I. e. devoid of stars.

² See Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, XLVI, 178 f., 223, 272.

הגלגל וגרמו, כי במה שישכיל מעצמו שהוא שכל פשוט שהוא מושכל חשוב יושפע ממנו נפש הגלגל, ובמה שישכיל שהוא אפשרי המציאות יושפע ממנו גרם הגלגל החלק המניע התנועה היומית.

ד וכן מן השכל השני יושפע ממנו שכל שלישי ונפש גלגל הכוכבים הקיימים וגרם הגלגל על זה הדרך. וכן מן השלישי יושפע שכל רביעי ונפש גלגל שבתאי וגרמו, ומן הרביעי שכל חמישי ונפש גלגל צדק וגרמו, ומן השכל החמישי שכל ששי ונפש גלגל מאדים וגרמו, ומן הששי שכל שביעי ונפש גלגל חמה וגרמו, ומן השביעי שכל שמיני ונפש גלגל נוגה וגרמו, ומן השמיני שכל תשיעי ונפש גלגל כוכב וגרמו, ומן התשיעי שכל עשירי ונפש גלגל התשיעי שהוא גלגל הירח וגרמו, ומן העשירי יושפע חומר כל מה שתחת גלגל הירח וכל הנפשות אשר שם. והשכל העשירי 15 הזה הוא שיקראוהו שכל הפועל.

ה והוא מבואר שכל אלו הגרמים מתחלפים במין

נפש S adds [שהוא 13]

necessarily different in kind, since their causes differ from each other as cause from effect. And as the matter of all which is beneath the lunar sphere is different from the matter of the lunar sphere, because their respective causes are different, the one being the cause and the other the effect, so all the spheres differ from each other, and have nothing in common except spherical form and circular motion. All that is above the lunar sphere is permanent individually and not subject to dissolution, while those things which are beneath the lunar sphere are subject to dissolution and have no individual permanence, but only as species. The moon, however, is intermediate, as it were, between those things which are subject to genesis and destruction and the things which have individual permanence and are not subject to dissolution, and for this reason the moon's light waxes and wanes.

Inasmuch as this chain of cause and effect can not continue *ad infinitum*, it stops with the tenth intellect which moulds the matter of the things below the lunar sphere. Therefore it is called the Active (moulding) Intellect. The Rabbis call it, the Prince of the World.¹

It will be seen that according to the order of the causal chain just described, every one of the caused intellects produces an effect, which is an

¹ Hullin 60a, Yebamot 16b. This identification is of course not correct. The expression active intellect goes back to Aristotle, *De Anima*, III 5, p. 430a 14 f., with which the angelic being of the Rabbis has nothing to do. Cf. Ginzberg, *Legends of the Jews*, V, 28, note 75, l. 6 from bottom.

בהכרח, להיות עלותיהם מתחלפות כהתחלף
 העלול לעלה, וכמו שיתחלף חומר כל מה שתחת
 גלגל הירח לחומר גלגל הירח, להיות עלותיהם
 מתחלפות שהאחד עלה והאחד עלול, כן יתחלפו
 כל הגלגלים האחד מהם לאחר, ולא ישתתפו בדבר
 אלא בתמונה הכדורית והתנועה הסבובית. ובאשר
 מה שהוא למעלה מגלגל הירח קיים באיש ובלתי
 נפסד ומה שהוא למטה נפסד ובלתי קיים באיש
 אלא במין, ולזה היה האור בירח נוסף וחסר, להורות
 שהוא כאמצעי בין הדברים ההוים הנפסדים ובין
 הדברים הקיימים באיש הבלתי נפסדים.

ולפי שאי אפשר שישתלשל הענין הזה מעלה
 ועלול אל בלתי תכלית, עמד ההשתלשלות בשכל
 העשירי שהוא הפועל בחומר כל מה שתחת גלגל
 הירח, ולזה נקרא שכל הפועל, ונקרא בלשון
 רבותינו ז"ל שר העולם.

ובעבור שכפי דרך וסדור אלו העלולים שאמרנו
 שיושפע מכל אחד מהם עלול אחד שהוא שכל

[שהוא ¹⁸ ||. לנפסדים S [הנפסדים ¹⁰ ||. וכאשר S [ובאשר ⁶

A הוא.

intellect existing independently, and the soul of a sphere, while the tenth, the Active Intellect, does not produce an intellect existing independently, but only a soul which resides in matter, like the soul of a sphere, and thus is in the position of a female, receiving influence, but not exerting any. This is the meaning of the statement of the Rabbis, "The Sabbath said to the Lord, blessed be He, 'O Master of the world, to every one Thou hast given a mate, but to me Thou hast not given a mate.' God replied, 'My daughter, the congregation of Israel shall be thy mate'."¹ The word Sabbath, which is feminine, alludes to the quality of being passive and not active, which is that of the tenth intellect. They call it Sabbath because the sages of the Cabala refer every one of the seven days of creation to one of the seven last intellects, calling them *sefirot*.² The first three, they say, are spiritual, and they call them the incomprehensible light. The last seven they refer respectively to the seven days of creation, and call the tenth Sabbath because it is the last of the effects, with which the chain comes to an end. The meaning then is that the last intellect,

¹ Ber. Rab. 11.

² "Sefirot" are emanations from the divine Being, by which the Cabalists explain the relation of God to the universe. The identification of the cabalistic *sefirot* with the Aristotelian Intelligences is of course historically incorrect, though it may have been done before Albo. On the history and meaning of the *sefirot*, see J. E., s. v. *Sefirot*, also *ibid.* vol. I, s. v. *Cabala*, p. 463 col. 2. Cf. also Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 459, note 92.

עומד מעצמו ונפש גלגל, ומהשכל העשירי שהוא
 השכל הפועל לא הושפע עלול אחר שיהיה שכל
 עומד בעצמו, אלא נפש שקיומה בחומר כנפש
 הגלגל, ונשאר הוא לפי זה כנקבה שהוא מושפע
 ואינו משפיע, הוא שאמרו רבותינו ז"ל אמרה שבת 5
 לפני הקדוש ברוך הוא רבונו של עולם לכל נתת
 בן זוג ולי לא נתת בן זוג, אמר לה בתי כנסת ישראל
 תהא בן זוגך, הנה באמרם אמרה שבת לשון נקבה
 יורה שרמזו על מדה שהיא מושפעת ולא משפעת
 והוא השכל העשירי, וקראוהו שבת לפי שחכמי 10
 הקבלה ייחסו כל יום מימי בראשית אל עלול אחד
 מן הז' שכלים האחרונים, ויקראו העלולים ספירות,
 ויאמרו שהג' הראשונים הם דבר רוחני ויקראו אותם
 אור שאינו נתפס, והז' האחרונים ייחסו כל אחד מהם
 אל יום מז' ימי בראשית, ויקראו את העשירי שבת 15
 לפי שהוא אחרון העלולים ובו שבת ההשתלשלות,
 ויאמרו שהשכל האחרון שהוא השכל העשירי

5 בראשית רבה פרשה י"א.

A, S בת, but there is no doubt that we must read 8
 [שירמזו] S שירמזו ⁹ || Cf. English note 1, p. 65. || 14
 אור. A

namely the tenth, which is the Active Intellect, the same as the tenth *sefirah*, which they call Sabbath, complained before God because with it the chain of causation comes to an end, and it has no mate, viz. another intellect having independent existence to emanate from it as in the other intellects, with the result that it is in the position of a female, passive and not active. Then God replied, "My daughter, the congregation of Israel shall be thy mate." The meaning is, the intellect acquired through the Torah will be a separate intellect existing independently, permanently and controlling all material things, as the prophets and pious men produced signs and miracles by means of the intellect which they acquired through the Torah. This intellect is, as it were, a separate intellect, produced by the Active Intellect or by the *sefirah* called Sabbath.

According to some of the sages of the Cabala, who say that the *sefirah yesod*¹ is called Sabbath, because they begin to count the days from the third *sefirah*, which is *binah*, the complaint is because the Active Intellect, which is *malkut*, the tenth *sefirah*, and caused by *yesod*, can not

¹ The order of the sefirot is: keter (כתר, crown), hokmah (חכמה, wisdom), binah (בינה, intelligence), hesed (חסד, mercy), geburah (גבורה, power), tif'eret (תפארת, beauty), nezah (נצח, triumph), hod (הוד, glory), yesod (יסוד, foundation), malkut (מלכות, kingdom). If yesod is called Sabbath, she had no reason to complain, having malkut as her mate. According to this view, therefore, the complaint must be interpreted differently, as is explained in the text.

produce another separate intellect like all the other separate intellects which are produced by the *sefirot*. It is then like a female mate to Sabbath, i. e. passive, and not a male mate, i. e. active, like the others.¹

It is in allusion to what we have just said that the Rabbis say, "All agree that the Torah was given to Israel on the Sabbath."² The meaning is, it was given on the Sabbath as an indication that by means of it a person can acquire an intellect produced by the quality called Sabbath, which has independent existence. This is the additional soul or oversoul of which the Rabbis say that it is given to man on the Sabbath and taken away from him at the close of Sabbath, in accordance with the expression, "Ceased from work and rested,"³ which they interpret, by a play upon the Hebrew words, "Alas! the soul has gone."⁴

For this reason the Sabbath became a covenant and an everlasting sign between God and Israel, as the Bible says, "Wherefore the children of Israel shall keep the Sabbath . . . It is a sign between Me and the children of Israel forever . . ."⁵ The meaning is that the Sabbath is a sign that there is some divine bond remaining attached to the nation, which can not be denied—

¹ It is clear from this that we must read בן and not בת in the quotation from Bereshit Rabbah above, כנסת ישראל, A, S, D and E to the contrary notwithstanding. I did not collate B and C on this point.

² Shabbat, 86b.

³ Ex. 31, 17.

נבדל אחר כמו שיש ביד כל השכלים הנבדלים
 המתחדשים מן הספירות, ואם כן הוא כבת זוג לשבת,
 כלומר מושפעת, ולא בן זוג משפיע דומה לשאר.
 ולרמוז על הענין הזה שכתבנו אמרו הכל מודים ט
 כי בשבת נתנה תורה לישראל, כלומר כי לכך 5
 נתנה בשבת להורות שעל ידה יקנה האדם שכל
 עלול מן המדה הנקראת שבת שהוא דבר קיים
 בעצמו, וזו היא הנשמה היתרה שאמרו רבותינו ז"ל
 שהיא נתנת באדם בשבת ובמוצאי שבת נטלת הימנו,
 שנאמר שבת וינפש, ווי אבדה נפש. 10

ובעבור זה היתה שבת ברית ואות עולם בין השם י
 ובין ישראל, אמר הכתוב ושמרו בני ישראל את
 השבת וגו' ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם
 וגו', רצה לומר כי השבת אות על השאר באומה
 דבר מה מן הקשר האלהי נקשר בה מה שאי אפשר 15

4 שבת דף פ"ו ע"ב. || 8 ביצה דף ט"ז ע"א, תענית דף כ"ז
 ע"ב. || 12 שמות ל"א ט"ז-י"ז.

לעשות A adds [השבת¹³]. || עומד A adds [קיים⁷]. || Som. נלכך⁵.

⁴ Bezah 16a; Ta'anit 27b, ed. Malter, p. 212. The Hebrew word וינפש, and he rested, is divided by the Rabbis into two words וי נפש, which they then translate, "Alas for the soul (which is gone)!"

⁵ Ex. 31, 16-17.

a bond through which the nation will attain eternal happiness for the soul and union with God, so that the pious men who observe the Sabbath will be able to produce changes in nature. This is the meaning of the expression, "sign of a covenant."

This is the opinion about the chain of causation from the First Cause, according to Ibn Sina, Maimonides and some of the other Mohammedan writers. Ibn Roshd has a different opinion in this matter, which follows the ancient philosophers, and which I shall state after I have treated of the existence of angels,¹ in order to afford the believer a true picture of the manner in which the chain of causation continues and how the plurality of different existences proceeds from the First Cause, though He is one and of absolute simplicity.

CHAPTER 12

There is a dispute concerning the existence of angels between the philosophers and the sages of the Torah. All agree that angels exist, but they differ about their quiddity. The philosophers say that as their essence is simple intellect, we can not conceive that there should be plurality among them. For plurality in things agreeing in form can only be due to the matter, seeing

¹ Ch. 13, p. 77.

להכחישו, שעל ידי הקשר ההוא תשיג האומה
ההצלחה הנצחית לנפש והדבקות בשם, עד שישנו
חסידיה השומרים את השבת את הטבע, וזהו אות
ברית.

יא הנה זהו הדעת בהשתלשלות הדברים מן הסבה
הראשונה כפי דעת אבן סינא והרמב"ם ז"ל וקצת
חכמי הישמעאלים, ואבל יש לאבן רש"ד דעת
אחרת בזה והיא דעת קדומי הפילוסופים, אכתוב
אותו אחר שאכתוב מציאות המלאכים, כדי לתת
10 ציור אמתי אל המאמין איך ישתלשלו הדברים
ורבוי הנמצאות המתחלפות מהסבה הראשונה עם
היותו אחד פשוט בתכלית הפשיטות.

פרק יב

א במציאות המלאכים יש מחלוקת בין הפילוסופים
15 וחכמי התורה, וזה, שעם שהכל מודים במציאותם
הנה הם מתחלפים במהותם, כי הפילוסופים יאמרו
כי אחר שעצמותם שכל פשוט אי אפשר שיצוייר
הרבוי בהם, כי לא ימצא הרבוי בדברים
המסכימים בצורה אם לא מצד ההיולי, כי הרבוי

דעתי S [הדעת]⁵

that plurality everywhere is due to matter and unity to form, unity being therefore superior to duality. Now since angels, as being separate intellects,¹ are not material, it is inconceivable how they can differ from each other except by one being the cause and the other the effect.² For this reason they say that the number of the separate intellects is ten, the same as the number of the spheres, which is nine, or ten if we include the matter which is beneath the lunar sphere, as we said in the preceding chapter.³

A group of theologians who follow this idea say that the number of angels is the same as the number of spheres having different motions, each one of them having a special intellectual mover which gives it its special motion. Now since the number of spheres which it is necessary to assume in order to explain all the apparent motions of the heavenly bodies is forty-nine or fifty, the number of angels is forty-nine or fifty, the same as the number of movers.⁴ They say that this is the opinion of the Rabbis, expressed in the following statement:⁵ "Fifty gates of understanding were created in the world, all of which were given over

¹ The identification of angels with the Aristotelian Intelligences is due to the mediaeval philosophers, the Arabs probably being the originators. Cf. Husik, *op. cit.*, XLVI; Munk, *op. cit.*, II, 60 note 3, 66 ff.

² Cf. Husik, *op. cit.*, p. 255, prop. 16.

³ See above, p. 59, note 1.

⁴ See Munk, "Guide," II, p. 56 note 3.

⁵ Rosh Hashanah 21b; Nedarim 38a.

בכל דבר הוא מצד החומר והאחדות מצד הצורה,
ולזה היה האחדות נכבד מהשניות, ולפי שהמלאכים
שהם השכלים הנבדלים אינם בעלי חומר לא יצוייר
בשום צד במה יהיה החלוף ביניהם אלא כשיהיה
האחד עלה והאחד עלול, ולפי זה יאמרו שמספר 5
השכלים הנבדלים הם עשרה כמספר הגלגלים,
שהם תשעה או עשרה עם חומר מה שתחת הגלגל
הירחי, כמו שאמרנו בפרק שלפני זה.

ב וכת מבעלי התורה שנמשכו אחר זאת הדעת
10 יאמרו כי מספר המלאכים כמספר הגלגלים
המתנועעים בתנועות מתחלפות, כי לכל אחד מהם
יש מניע שכלי מיוחד יניעו בתנועתו המיוחדת,
ולפי שמספר הגלגלים שהם הכרחיים להניח כדי
שישלמו על ידם כל התנועות הנראות לכוכבים
15 הם מ"ט או נ', יהיה מספר המלאכים מ"ט או נ'
כמספר המניעים, ויאמרו שזהו דעת רבותינו ז"ל
שאמרו חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכלם

17 ראש השנה דף כ"א ע"ב, נדרים דף ל"ח ע"א.

S [מתחלפות¹¹] || בשיהיה A [כשיהיה] || A om. [ביניהם]⁴
להניע A [להניח¹³] || מתחלפים

to Moses except one, as is said, 'Thou hast made him but little lower than the angels.'"¹ They are called gates of understanding because every one of them has a special mode of comprehension.

But all this is in opposition to the opinion of the Torah. For it would follow from the doctrine above mentioned that the angels sent down with messages to men are imaginary things and not real. But the Bible says that there are many angels, self-existent, who are not sent down to men, as the Rabbis say² by way of comment on the verses, "The chariots of God are myriads, even thousands upon thousands,"³ and, "Thousand thousands ministered unto him;"⁴ and that there are real angels who are sent down to mankind,⁵ as is said, "For He will give His angels charge over thee, to keep thee in all thy ways;"⁶ "The man Gabriel whom I had seen in the vision at the beginning, being caused to fly swiftly, approached close to me about the time of the evening offering;"⁷ also, "And there is none that holdeth with me against these, except Michael your prince."⁸ All of this shows that there are self-existent angels who are sent with messages to mankind, an opinion agreed upon by all theologians.

¹ Ps. 8, 6.

² 'Abodah Zarah 3b.

³ Ps. 68, 18.

⁴ Dan. 7, 10.

⁵ Ta'anit 11a, ed. Malter, p. 75; Hagigah 16a.

⁶ Ps. 91, 11.

⁷ Dan. 9, 21.

⁸ Ibid. 10, 21.

נמסרו למשה חוץ מאחת, שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים, ויקראו שערי בינה לפי שכל אחד מהם השגה מיוחדת בפני עצמה.

וכל זה חולק על דעת התורה, כי יצטרכו
 לומר שהמלאכים המשתלחים לבני אדם הם ענינים
 מדומים לא דברים אמתיים בעצמם, והכתוב אומר
 שיש רבוי מלאכים נמצאים בעצמם מזולת שישתלחו
 לבני אדם, כמו שבארו רבותינו ז"ל על פסוק רכב
 אלהים רבותים אלפי שנאן, ועל פסוק אלף אלפין
 ישמשוניה, ושיש מלאכים נמצאים משתלחים לבני
 אדם, שנאמר כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל
 דרכיך, והאיש גבריאֵל אשר ראיתי בחזון בתחלה
 מועף ביעף נוגע אלי כעת מנחת ערב, ושם כתיב
 ואין אחד מתחזק עמי על אלה כי אם מיכאל
 שרכם, שכל זה יורה שיש מלאכים נמצאים בעצמם
 ומשתלחים לבני אדם, וזה הדעת מוסכם מכל
 בעלי התורות.

1 תהלים ח' ו'. || 8 עבודה זרה דף ג' ע"ב. || תהלים ס"ח י"ח. ||
 9 דניאל ז' י'. || 10 תענית דף י"א ע"א, חגיגה דף ט"ז ע"א. || 11 תהלים
 צ"א י"א. || 12 דניאל ט' כ"א. || 14 שם י' כ"א.

It seems therefore that the difference between the separate intellects is due to the difference in their intellectual contents, and depends upon the degree of understanding which they have of the attributes of divine perfection, but has nothing to do with one being a cause and the other an effect. The word intellect would then represent, as it were, the genus embracing them all, while the difference would be represented by their respective degrees of comprehension. And yet this would not necessitate plurality in the essence of any one of them. For some things are composed of genus and difference in reality, like man, who is composed of animality and rationality, which are the genus and the difference, having real existence. Therefore man is necessarily composite. Some things again are composed of genus and difference by logical definition only, but not in reality, as for example, blackness is a color contracting the sight.¹ "Color" is the genus, "contracting the sight" is the difference. But this does not induce plurality in the essence of blackness at all, because blackness is not really composed of two things but only by logical definition.

¹ Cf. Aristotle, *Metaphysics* IX (X), ch. 7, p. 1057b 7: ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἶδη. οἷον εἰ τὸ λευκὸν καὶ μέλαν ἐναντία, ἔστι δὲ τὸ μὲν διακριτικὸν χρῶμα τὸ δὲ συγκριτικὸν χρῶμα, αὗται αἱ διαφοραὶ τὸ διακριτικὸν καὶ συγκριτικὸν πρότεροι. Cf. Plato, *Timaeus*, 67 E ff.: "Of the particles coming from other bodies which fall upon the sight, some are less and some are greater, and some are equal to the parts of the sight itself. Those

ד ועל כן נראה שיהיה ההתחלפות בין השכלים
הגבדלים מצד התחלפות מושכליהם, כפי מה
שישיגו מתארי השלמות אשר בו יתברך, מזולת
שיהיה האחד עלה והאחד עלול, ויהיה שם שכל
5 כאלו הוא סוג כולל את כלם, והבדל כל אחד מהם
כפי ההשגה או ההשגות שישיג. ואין זה ממה שיחייב
רבוי בעצמות שום אחד מהם, כי הדברים יש מהם
ישהם מחוברים מסוג והבדל במציאות, כאדם שהוא
מחובר מחיות ודבור שהם סוג והבדל נמצאים כן
10 במציאות, ועל כן הוא מורכב בהכרח, ויש מהם
שהם מורכבים מסוג והבדל במאמר בלבד ולא
במציאות, כשחרות שהוא מראה מקבץ הראות,
והמראה הוא סוג, ומקבץ הראות הבדלו, ואין זה
ממה שיחייב רבוי בעצמות השחרות כלל, כי אין
15 השחרות מורכב במציאות משני דברים כלל אלא
במאמר בלבד.

S om. [מראה¹² || באדם S] כאדם || כמציאות S [במציאות⁸

which are equal are imperceptible, or transparent, as they are called by us, whereas the larger contract, the smaller dilate the sight Wherefore, we ought to term that white which dilates the visual ray, and the opposite of this black."

The same is true of the separate intellects. They are composite by logical definition, which does not induce plurality in their essence. Just as the advocates of the opinion mentioned before admit that there may be a difference among the separate intellects that is due to their different activities, as giving different motions to their respective spheres, without the one being a cause and the other an effect, so they may differ by reason of their degrees of comprehension. Thus the one which comprehends one or two of the attributes of divine perfection, is different from the one that comprehends more attributes or other ideas, without this inducing any plurality in the essence of any one of them. And their power and influence in the world are different according to the difference in their respective intellectual contents. Just as a political head appoints certain persons to a given position of influence in accordance with their ability and intelligence, and gives other persons a higher position in accordance with their greater ability and understanding, so God assigns every one of the angels to a specific charge according to his power and understanding. This is what the Rabbis mean when they say, "An angel can not perform two missions."¹ From this it appears that

¹ Ber. Rab. 50.

ה וכן הוא הענין בשכלים הנבדלים, שאף על פי שהם מורכבים במאמר אין זה ממה שיחייב רבוי בעצמותם, כי כמו שבעלי הדעת ההוא מודים שכבר יפול חלוף בין השכלים הנבדלים מצד התחלף פעולותיהם בהנעת גלגליהם בתנועות מתהלפות, אף על פי שלא יהיה האחד עלה והאחד עלול, כן יתחלפו מצד השגתם, כי כל מי ששיג מתארי השלמות אשר בו יתברך אחד או שנים יתחלף למי ששיג יותר מזה או למי ששיג מושכלות אחרים ממנו יתברך, מבלי שיחייב זה שום רבוי בעצמות כל אחד מהם כלל. וכפי התחלף מושכליהם כן יתחלף כחם ופעולתם בעולם, כי כמו שהראש במדינה ימנה אנשים על ראשיות מה כפי שלמותם והשגתם, ואחרים על ראשיות יותר גדול כפי גודל שלמותם והשגתם, כן השם יתברך ימנה כל אחד מן המלאכים על ענין מיוחד כפי השגתו וכחו, ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שיראה שיש

18 בראשית רבה פרשה נ'.

|| מנה A [ימנה ¹⁶]. || ראשית S [ראשיות ¹⁴]. || אע"פ S [שאף על פי ¹].
 S om. [שיש ¹⁸].

every angel is charged with a specific mission and power according to his understanding. Thus the Rabbis¹ speak of the prince of fire, and the prince of water.

Now since the attributes of divine perfection are many, or rather infinite, as we shall see later,² it follows that there are a great many separate intellects, as many as there are different degrees of understanding God, and of power of action bestowed by God upon them, without the one being cause and the other effect, and this too despite the fact that they are absolutely simple and that God is absolutely one. This opinion is true and correct, in agreement with the Torah and with philosophy, as we shall explain in the following chapter.³

CHAPTER 13

Difference and number of functions are due to one of three causes. They may be due to a difference in the active faculties. Thus the activity of the faculty of desire is different from that of the faculty of anger. The difference may be due to a difference in the matter. Thus fire melts pitch and hardens salt. Finally the difference may be due to a difference in the instruments. Thus a tailor sews with a needle, and cuts with scissors. But the activity of God can not be multiplied

¹ Pesahim 118a and b; Baba Batra 74b.

² II, 25.

³ P. 77 f.

לכל מלאך שליחות וכח מיוחד כפי השגתו, וכן
יאמרו שר של אש ושר של מים.

1 ואחר שהיו תארי השלמות אשר בו יתברך רבים
או בלתי בעלי תכלית כמו שיבא, חוייב שימצא
5 רבוי גדול מהשכלים הנבדלים כפי התחלף השגתם
ממנו יתברך וכפי התחלף הכח הנתן להם ממנו
יתברך לפעול בו, מזולת שיהיה האחד עלה והאחד
עלול, עם היותן פשוטים בתכלית הפשיטות ועם
היותו יתברך אחד בתכלית האחדות, וזה דעת נכון
10 ואמתי מסכים לתורה ולעיון על הדרך שנבאר
בפרק הבא אחר זה.

פרק יג

א התחלפות הפעולות ורבויים יהיה לאחת משלש
סבות, אם בסבת התחלף הכחות הפועלות, כמו
15 שנפעל עם כח התאווה חלוף מה שנפעלהו עם
כח הכעס, ואם בסבת התחלפות החמרים, כמו
שהאש יתיך הזפת ויקשה המלח, ואם בסבת
התחלפות הכלים, כמו שהחייט יתפור. במחט
ויחתוך במספריים. ופעל האל יתברך אי אפשר

4 לקמן פרק כ"ה ממאמר זה.

through any one of these causes, because He is one and simple, in whom there is no plurality of faculties or difference of matters or variety of instruments. The multiplicity can therefore only be due to something else beside these things, namely the intermediate. That is, there emanates from Him first a single being; from this one there emanates another, from this other a third, as we explained in chapter eleven, so that the intermediate beings increase and plurality arises through them. Outside of this way, they say, it is impossible to conceive real plurality coming from God, who is absolutely one, for from the one only one thing can come.

But a difficulty arises against this explanation. It necessarily follows that there can not be a thing composed of different elements, but all existing things must be units, each produced by the one above it, which is its cause. But we do find that body is composed of matter and form, and man is composed of body and soul, the one not being the cause of the other (else one would not exist without the other), but the two of them being due to a third cause. Plurality can not therefore arise in this way.

שיתרבה לאחת משלש סבות הללו, כי הוא יתברך
 אחד פשוט אין בו רבוי כחות ואין עמו חמרים
 מתחלפים, ולא רבוי כלים כדי שימצא הרבוי ממנו,
 ולא ישאר שיהיה הרבוי נמשך אלא מפני דבר אחר
 5 זולת אלו, והוא מפני הממוצע, וזה כשיסודר ממנו
 ראשונה אחד ומאותו האחד אחר ומאותו אחר
 נמצא שלישי, ועל הדרך שכתבנו בפרק י"א, עד
 שיתרבו האמצעיים וימצא הרבוי על ידם, ואם לא
 על זה הדרך יאמרו כי לא יצויר שימצא הרבוי
 10 במציאות מן השם עם היותו אחד פשוט, כי מהאחד
 לא ימצא ממנו אלא דבר אחד.

ב ואבל כבר יקשה לפי זה הדרך, כי יתחייב שלא
 ימצא בעולם דבר מורכב מנפרדים, אלא שיהיו
 הנמצאים כלם אחדים וכל אחד מהם עלול מהאחר
 15 יהיה למעלה ממנו שהוא עלה לו. ואחר שאנחנו
 נמצא בעולם הגשם שהוא מורכב מחומר וצורה,
 והאדם מנפש וגשם, ואין מציאות אחד מהם סבה
 לאחר, שאם כן לא היה נמצא אחד מהם בזולת
 האחר, ואבל מציאות שניהם מעלה אחרת זולתם,
 20 בוטל שיהיה הרבוי נמצא על זה הדרך.

A [שהוא ¹⁵] || S om. [אחר-אחר ⁶] || בשיסודר A [כשיסודר ⁵]
 S om. [היה ¹⁸] || .והוא

Ibn Sina and other Arab philosophers have elaborated a way of producing plurality out of the series of intermediate beings, in the manner suggested above, saying that there is some plurality in every one of the emanations. Thus, understanding oneself is something different from understanding one's cause, and understanding oneself and one's cause is different from the conception of oneself as a possible existent *qua* one's self, since one's existence is dependent upon another. In this way they say plurality can come in, as we said in chapter eleven.¹

But Algazali knocked this idea on the head when he said that these are merely intellectual conceptions and not separate things able to produce other separate existents. Moreover, if plurality can arise from such conceptions, there is no need of many emanations, for we can conceive of multiplicity arising from the First Cause without the need of the others. Thus the knowledge of Himself is something different from His necessary existence and from the knowledge that He is a principle of other things. Now if these conceptions exist in the First Cause without inducing plurality in Him, why can not the beings which emanate from Him be in the same case? Then the question arises again, whence does plurality come?

¹ P. 59 f.

ג ואלם אבן סינא והאחרונים מפילוסופי
הישמעאלים חתרו דרך בשימצא הרבוי מן
האמצעיים על הדרך שאמרנו, בשאמרו כי בכל
אחד מן העלולים ימצא רבוי מה, וזה כי השכלתו
את עצמו זולת השכלתו את עלתו, והשכלתו
את עצמו ואת עלתו זולת השכילו שהוא אפשר
המציאות בבחינת עצמו, אחר שמציאותו תלוי
בזולתו, ומזה הצד יאמרו שאפשר שיבא הרבוי,
ועל הדרך שכתבנו בפרק אחד עשר.

ד וכבר הכה אבוחמד על קדקד זאת הסברא
ואמר כי אלו אינם אלא בחינות שכליות לא ענינים
נבדלים כדי שימשכו מהם נמצאים נבדלים, ואם
מצד אלו הבחינות היה אפשר שימצא הרבוי אין
צריך לעלולים רבים, כי כבר יושכל שימצא הרבוי
מן הסבה הראשונה זולתם, וזה כי ענין היותו יודע את
15 עצמו זולת חיוב המציאות אשר בו זולת היותו יודע
שהוא התחלה לזולתו, וכמו שאלו הבחינות הם בו
בצד שלא יחייבו רבוי, מה המונע שלא יהיו כן
בעלולים ממנו, ותשוב השאלה בעינה מאין בא הרבוי.

|| מצד S [בצד¹⁸ ||. זולתו S [עלתו⁶ ||. כשאמרנו S [בשאמרו³
יהיה A [יהיו.

The truth is that the conceptions mentioned do not induce plurality either in the First Principle or in the beings which emanate from it, so as to account for the different existences which are caused by them. And if so, we ask again, how does plurality come from simple unity? This is the reason why among the ancients there were some who thought that there are two original principles, one good and one evil. For they said, "Out of the mouth of the Most High proceedeth not evil and good,"¹ meaning that it is impossible that the contradictory principles should be combined in one. And seeing that the most general contradictories, including all the species of contradiction, are good and evil, they said that there were two principles, one the principle of good, the other, the principle of evil. This was the opinion of a person whose name was Mani.² His followers are called Manichaeans³ in the same way as those who follow the opinions of the philosopher Epicurus, who thought that the world has no ruler and denied the existence of God, are called Epicureans.

¹ Lam. 3, 38.

² Mani, the founder of Manichaeism, was a high-born Persian of Ecbatana, having been born in 215-216 A.C.E. Cf. *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., s. v. Manichaeism.

ה אלא שהאמת הוא שאין אלו הבחינות מחייבות רבוי כלל לא בהתחלה הראשונה ולא בעלולים הנמשכים ממנה כדי שיושפעו מהם הנמצאות המתחלפות, ואם כן אפוא איך ימצא הרבוי מן האחד הפשוט, ובעבור זה היה בקדמונים מי שחשב 5 שההתחלות הראשונות שתיים אחת לטוב ואחת לרע, כי היו אומרים מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, כלומר שאי אפשר שתהייה התחלות ההפכיים אחת, ובעבור שההפכיים הכוללים אשר יכללו כל מיני ההפכיים הם הטוב והרע, יאמרו שההתחלות 10 שתיים, האחת התחלת הטוב והאחת התחלת הרע, וזה היה דעת איש אחד שמו מאנ"י, ועל כן נקראו הנמשכים אחריו מינים, כמו שנקראו הנמשכים אחר דעת החכם אפיקורוס, שהיה חושב שאין לעולם מנהיג ומכחיש מציאות השם, אפיקורסים. 15

7-8] מפּי-כלומר A om. The words do seem like an interpolation. || 13] מינים So S, A, B, C, E; D מנים.

³ The Hebrew text of the first edition and four of the five MSS. consulted by the present editor read מנים, the term frequently used in the Talmud to denote a heretic, not necessarily, however, a Manichaeen. Apparently, however, Albo identifies מנים with Manichaeans. The reading מאנים of the Warsaw edition has no authority, though MS. D has מנים.

The philosophers have disputed this view in many ways. The best and clearest of the arguments against this dualism, so far as concerns the purpose of this book, is this: If we reflect upon the existing things of the world, we find that they all together tend to one end, namely the order which exists in the world, like the order existing in a camp, which emanates from the military commander, and the order existing in states, which emanates from the rulers. Now in these cases though there is multiplicity of various kinds, namely many different arts and activities and different offices, nevertheless we regard the state or the camp as one¹ because the end to which they all tend is one, namely the stability and order of the state or camp, so we say that the world has in it good and evil so that existence as a whole may be good. Evil is not intended for its own sake,² it arises by accident, like punishment or chastisement inflicted by the father upon the son, which is evil for the sake of good and not intended for its own sake. For since good things exist, it is imperative that a little evil should be mixed with the good. Thus man is composed of a rational and an animal soul, which are the good and the evil inclinations. The good inclination was placed in man to secure the survival of the individual, so far as possible, in the immortality of

¹ The Hebrew text means to express this thought, but is defective in construction, though there are no variants.

² Cf. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, ch. 4, "quod malum est praeter intentionem in rebus."

1 וכבר חלקו החכמים על זה הדעת מפנים רבים,
 והיותר מיוחד ויותר מבואר שבהם לפי כונת זה
 הספר הוא שכאשר יעויינו הנמצאות נראה שהם
 כולם בכללם יגיעו לתכלית אחת, והוא הסדור
 5 הנמצא בעולם, כסדור הנמצא במחנה מפני שר
 הצבא והסדור הנמצא במדינות מפני מנהיגי
 המדינות, שעם היות הרבוי נמצא בהם בפנים רבים
 ממלאכות רבות ופעולות רבות מתחלפות וראשיות
 מתחלפות, אחר שכלם לתכלית אחת והוא קיום
 10 וסדור המדינה או המחנה באופן מתאחד, כן נאמר
 שאמנם ימצא העולם בזה התואר ממצאות הטוב
 והרע בעבור מציאות הטוב בכל המציאות בכללו,
 והרע אינו מכוון כונה ראשונה אבל אמנם יתחדש
 במקרה, כמו העונש או המוסר המגיע מן האב אל
 15 הבן, כי הוא רע מגיע בעבור הטוב לא על הכונה
 הראשונה. וזה כי אחר שהיו במציאות טובות אי
 אפשר שימצאו מבלתי שימצא בהם רע מעט
 מעורב, כמציאות האדם אשר הוא מורכב מנפש
 מדברת ונפש בהמית שהם יצר טוב ויצר הרע,
 20 והושם בו היצר טוב להשארות האיש במה שאפשר,

במציאות A [כמציאות] || בענין A adds [מעורב]¹⁸

the soul, while the evil inclination was implanted in him to secure the survival of the species without which man can not exist. The wisdom of the Most High decreed that it is fitting there should be great good even though a little evil must be mixed with it, for it stands to reason that it is better to have a great good plus a little evil than to lose the great good in order to avoid the little evil.

It does not follow therefore from the existence of good and evil that they come from different principles. For it is quite possible that from one principle good comes for its own sake and evil *per accidens*. Thus fire is the cause of good to all sublunar existence in the genesis of all things, and yet evil comes from it sometimes when by accident it burns the garment of a good man.

In the same way there are things which, though in themselves bad, are tolerated for the sake of the good which may come from them, like penalties enacted by the founders of good codes of law which, though bad in themselves, are enacted for the sake of the general good which will follow for the nation or state as a whole, that men may be guided to happiness by uniting with one another in a perfect manner, and establish a

שזהו השארות הנפש, והיצר הרע הושם להשארות
 המין אשר אי אפשר שימצא האדם זולתו, גזרה
 החכמה העליונה שראוי שימצא הטוב הרב ואף
 אם יעורב בו רע מעט, כי הדעת נותנת שמציאות
 הטוב הרב עם הרע המועט יותר נבחר מהעדר
 הטוב הרב בעבור הרע המועט.

וְלֹא יִתְחַיֵּב מִמְּצִיאוֹת הַטּוֹב וְהָרַע שִׁיְהִי
 מִהֶתְחַלּוֹת מִתְחַלְפוֹת, כִּי כִּבְר יִמְצָא מִהֶתְחַלְלָה אַחַת
 הַטּוֹב מִצַּד עֲצָמוֹ וְהָרַע בְּמִקְרָהּ, כְּמוֹ הָאֵשׁ שִׁיִּמְשֹׁךְ
 מִמֶּנּוּ הַטּוֹב לְכָל הַמְּצִיאוֹת הַשְּׁפֵל בְּהוּיָת הַהוּיּוֹת
 כָּלֵן, וְכִבְר יִגִּיעַ מִמֶּנּוּ הָרַע לְפַעֲמִים, שֶׁתִּשְׂרֹף בְּגֹד
 הָאִישׁ הַחֲסִיד בְּמִקְרָהּ.

וְכֵן יֵשׁ דְּבָרִים שְׂאֵף עַל פִּי שֶׁהֵן רְעוֹת בְּעֲצָמָן
 יֻנְחוּ בְּעִבּוֹר הַטּוֹב שֶׁאִפְשָׁר שִׁיִּמְשֹׁךְ מֵהֶן, כְּמוֹ
 הָעוֹנָשִׁים אֲשֶׁר יִנְיָחוּם מִנִּיחֵי הַנִּימוּסִים הַטּוֹבִים, כִּי
 אֵף עַל פִּי שֶׁהֵם רְעוֹת בְּעֲצָמָן הֻנְחוּ בְּעִבּוֹר הַטּוֹב
 הַכּוֹלֵל הַנִּמְשָׁךְ לְכָלֵל הָאוֹמָה אוֹ הַמְּדִינָה, כְּדִי
 שִׁתִּישְׂרוּ הָאָנָשִׁים אֶל מוֹל הַהִצְלָחָה וּיִתְאַחֲדוּ קִצָּתָם
 בְּקִצָּת הַתְּאַחֲדוֹת גְּמוּרָה, וַיִּשְׁלַם הַקְּבוּץ הַמְּדִינִי

|| יניעוס A adds [אשר¹⁵]. || מטוב S [הטוב³]. || זולתם A [זולתו²]
 האחדות הנמורה S [התאחדות נמורה¹⁹].

perfect society, consisting of different kinds of people; like the human body, which has different members and different controlling organs and qualities opposed to one another, and yet all of them are intended for one purpose, namely the duration and unity of the body. It has also things injurious to the body which are due to the matter and can not be avoided.

The ancient philosophers were therefore all agreed, as Ibn Roshd says, that there is one principle in the absolute sense of the word one, and that by it all the various things of existence were ordered first for one purpose, viz. the permanence of all existence and the complete union of its parts so that existence may be unified into a complete unit; as the head of a state assigns certain people to do a given work and no other, that it may be done in a perfect manner, and assigns other people to do another kind of work exclusively, and so on with the different kinds of work. Thus he makes some to be tailors, some to be weavers, some to be builders, and in this way are completed all the arts needed in the state, and the order of the state is perfected.¹ And yet all the many arts come from the one first head, though he is absolutely one.

¹ This seems a reminiscence of the regulations in Plato's Republic that every one should do that for which he is best fitted and nothing but that.

במיני האנשים המתחלפים, כגוף האחד שימצאו
 בו אברים מתחלפים ובעלי ראשיות מתחלפות
 ואיכיות הפכיים קצתם לקצת, וכולם לתכלית
 אחת והוא קיום הגוף והתאחדותו, וימצאו בו דברים
 מזיקים לגוף מפני הכרח החומר אי אפשר זולתם. 5
 ועל כן הסכימו קדומי הפילוסופים כמו שיאמר ט
 אבן רש"ד שהתחלה אחת אחדות גמורה, ושממנה
 סודרו סדור ראשון כל הנמצאות המשתנות
 והמתחלפות לתכלית אחת, שהוא קיום כל
 המציאות והקשרו קצתו בקצתו עד שיתאחד 10
 המציאות אחדות גמורה, כמו שהראש במדינה
 ימנה קצת אנשים שיעשו מלאכה מה ולא זולתה,
 כדי שתהיה המלאכה ההיא יותר שלמה, וימנה
 אחרים שיעשו מלאכה אחרת ולא זולתה, וכן בכל
 המלאכות המתחלפות. ועל זה הדרך יעשה קצתם 15
 תופרים וקצתם אורגים וקצתם בונים, וישלמו
 בזה האופן כל המלאכות המצטרכות למדינה עד
 שישלם בזה תקון המדינה, ויהיה כל רבוי המלאכות
 מושפע מהראש הראשון עם היותו אחד אחדות
 גמורה. 20

¹⁻² A om. by homoioteleuton. || [ההיא ¹³] A om. || [ויהיה ¹⁸] A om.

In the same way though God is absolutely one, He is the cause of plurality, without this necessitating plurality in His essence. They say that the proposition, "from one can come only one," is a dialectical judgment,¹ which is applicable indeed to a particular and concrete² agent, whereas in the case of God who is the universal and general agent—the term agent as applied to Him and to others is a homonym—(for He can not be identified with one act rather than another, seeing that His relation is the same to all acts) we say that He does many different specific acts for the sake of perfect unity, i. e. in order that all the parts of nature may be combined into one, and that all the many existences may tend to one purpose, viz. the permanence of existence, in the same way as the rational soul in man, though one, does different acts for one purpose, the permanent existence of man. In this way God orders only one act, viz. the universal order, which contains a plurality of elements so as to unite all the parts of existence together.

These philosophers also say that though the simple existents which are independent of matter

¹ A dialectical proposition or premise is contrasted by Aristotle with an apodictic. The latter is true, the former is probable or generally accepted, without being necessarily true: ὥστε ἔσται . . . πρότασις ἀποδεικτική . . . ἐὰν ἀληθὴς ᾖ . . . διαλεκτική δὲ . . . λήψις τοῦ φαινομένου καὶ ἐνδόξου. Prior Analytics I, 1, p. 24a 28 ff.

² מַעֲמָד is opposed to מְשֻׁמָּה. Cf. I. Klatzkin, Thesaurus, II, 234, s. v. מְשֻׁמָּה. The criticism of Diesendruck, Kirjath Sefer, V, p. 342, is not well taken.

כן האל יתברך עם היותו אחד אחדות גמורה
 ימשך ממנו הרבוי, ולא יחייב זה רבוי בעצמותו.
 ויאמרו שההקדמה האומרת כי מאחד לא יסודר
 אלא אחד היא נצוחית, ואמנם תצדק בפועל הפרטי
 המעויין, אבל בשם יתברך שהוא הפועל הכולל
 המשולח, עד ששם הפועל יאמר עליו ועל זולתו
 5 בשתוף השם, כי הוא לא ייוחד בפעל זולת פעל,
 כי יחסו אל כל הפעולות שוה, יאמר שהוא אמנם
 יפעל רבוי הפעולות הפרטיות המתחלפות בעבור
 האחדות הגמורה, וזה כדי שיקשרו כל חלקי
 10 המציאות קצתם בקצת ויהיה הכל אחד, וימצאו
 כל הנמצאות הרבות לתכלית אחת בלבד והוא
 קיום המציאות, כמו שהנפש המדברת אשר באדם
 עם היותה אחת תפעל פעולות מתחלפות לתכלית
 אחת, והוא קיום האדם. ועל זה הדרך לא יסודר
 15 ממנו יתברך אלא פעל אחד שהוא הסדור הכולל,
 וימצאו בו רבוי ענינים כדי לקשר כל חלקי
 המציאות זה בזה.

ויאמרו כי אף אם הנמצאים הפשוטים אשר אין
 להם התלות בחומר כלם הם סבה קצתם לקצת

[אחת ¹¹] || A om. [יאמר] || שזה S [שוה ⁷] || מיוחד S [ייוחד ⁶]
 A om. [אף אם] || A om. [ויאמרו ¹⁸] || אחד S

are related to each other as cause and effect, the series going back to one simple cause, the plurality of bodies arises from the plurality of these principles in order to unite all the parts of existence one to the other. If this plurality did not exist, existence would be defective and there would not be that one perfect end which is actually realized. So we find different motions in the spheres because of the different principles from which they come. At the same time they all have the one general motion embracing everything, viz. the diurnal motion, to show that they have one principle, that they all go back to one cause, and that all the different motions are for one end.

Ibn Roshd says that God commanded the principles to give an order to the spheres to make the motions that we see in them; and that the heaven and the earth were established by the command of God in the same way as by the command of the first ruler of a country the subjects of the king's commands and arrangements are controlled by those whom the king appoints to take charge of some political matter or some classes of men. This command and belief is a principle of command and belief which it behooves a man to hold, by virtue of his being a

ויעלו אל סבה אחת פשוטה, הנה רבוי הגשמים
 אמנם נמצא מרבוי אלה ההתחלות כדי לקשר כל
 חלקי המציאות זה בזה, שאם לא נמצא זה הרבוי
 היה המציאות חסר ולא היה מגיע ממנו התכלית
 האחת השלם אשר הוא מגיע עתה, ובעבור זה ימצא
 בגלגלים התחלפות התנועות בעבור התחלפות
 התחלותיהם, וימצא בכלם התנועה הכוללת הכל
 והיא התנועה היומית, להורות על שהתחלתם אחת
 ושכלם יעלו אל סבה אחת ושכל התחלפות
 תנועותיהם הוא לתכלית אחת. 10

אמר אבן רש"ד שהאל צוה אל ההתחלות שיצו
 אל הגלגלים שיתנועעו אלה התנועות, ושבמצות
 המצוה עמדו השמים והארץ, כמו שבמצות המלך
 הראשון במדינה עמדו המצווים המסודרים ממי
 ששם אותו המלך מושל על ענין מעניני המדינה ועל
 מי שבה ממיני האנשים, וזאת המצוה והאמונה הוא
 השורש במצוה והאמונה שחוייבו על האדם להיותו 15

|| שבא A [שבה 15] || A om. [על 8] || ורבוי A [הנה רבוי 1]
 שחוייב S [שחוייבו 16]

rational animal. This is the substance of the words of Ibn Roshd concerning this matter in his book, *Destructio Destructionis*.¹

It will be seen that after all that has been said, we must admit that the persistence of heaven and earth is due to command and admonition, and not to necessity. For it is inconceivable that a material thing should come from an absolutely simple immaterial intellect through necessity. It can come only through a command, which necessarily indicates creation in time; and this means that the world came to be and endures through the will of a being possessing a will, as we said in the third chapter of this Book.² It almost seems as if the truth compelled him to make this admission.

The result we have reached, whether according to Ibn Sina and Maimonides or according to the opinion of Ibn Roshd, who writes in the name of the ancient philosophers, is that the plurality of things existing in the world is due to the series of intermediate beings and not to a plurality existing in the First Principle, whose unity is simple in

¹ Albo's text in this chapter is a brief summary of the discussions in Gazzali's הפלת הפילוסופים and Averroes' הפלת ההפלה on this point. The former may be read in the translation of Zerachiah Halevi (Bib. Nat., Fonds Hébr. 910) האופן השלישי, השאלה השלישית, fols. 17a to 18b. The latter may be found in the translation of R. Kalonymus ben David ben Todros (Bib. Nat., Fonds Hébr. 956), fols. 237a to 239a. The last quotation from Averroes' *Destructio Destructionis* reads in the MS. of Kalonymus' translation as follows: שהמצוה באלו התנועות הוא ההתחלה הראשונה והוא האל ישתבח שמו ושהוא צוה כל ההתחלות שיצוו שאר הגלגלים בשאר התנועות ושבוטא

חי מדבר, זה תורף דברי אבן רש"ד בזה בספר הפלת ההפלה.

י והנך רואה כי אחר כל אלה הדברים הוצרך להודות כי קיום השמים והארץ הוא על צד המצוה והאזהרה לא על צד החיוב, כי לעולם לא צוייר המצא הדבר החמרי מן השכל הנקי מחומר, הפשוט בתכלית הפשיטות, על צד החיוב אלא על צד המצוה, וזה יורה על החדוש בהכרח, רצה לומר היות העולם נמצא ומתקיים ברצון רוצה, כמו שכתבנו בפרק שלישי מזה המאמר, וכאלו טבע האמת הכריחו להודות זה.

יד והעולה בדינו הוא, הן לפי דעת אבן סינ"א והרמב"ם ז"ל והן לפי דעת אבן רש"ד שכתב בשם קדומי הפילוסופים, כי רבויי הדברים שנמצאו בעולם הם מצד האמצעיים לא מצד שימצא רבוי בהתחלה ראשונה כלל, כי אחדותו אחדות פשוטה

המצוה עמדו השמים והארץ כמו שבמצות המלך הראשון שבמדינה נהקיימו כל המצות הבאות ממי ששם לו המלך פקידות ענין מהענינים מהמדינה אל כל מי שבחוכה מכתות בני אדם כמו שאמר ית' בדבר ה' שמים נעשו וכו' וזאת המצוה והעבודה היא העקר בצוה והעבודה שמים נעשו וכו'. אשר נתחייבו על האדם להיותו חי מדבר... Albo used the anonymous translation, not that of Kalonymus.

² P. 16 f.

the absolute sense of the word. This is the reason we are told in the Bible, "Hear, O Israel, the Lord our God, the Lord is one."¹ The meaning is that we should believe that though He is our God, i. e. the cause of plurality, He is nevertheless one in the absolute meaning of the word. This will suffice in explanation of the dogma of unity and the other matters depending upon it, so as not to induce plurality in the essence of God. We will now begin to treat of the second dogma, incorporeality.

CHAPTER 14

It has already been proved demonstratively that God is neither body nor a force residing in body. It follows that we must deny God all bodily accidents and corporeal affections. It is necessary therefore to give a reason for the expressions found in all the Prophets that God is jealous, wrathful, vengeful and bearing grudge. Thus Nahum says, "The Lord is a jealous and avenging God. The Lord avengeth and is full of wrath, The Lord taketh vengeance on His adversaries, and He reserveth wrath for His enemies."² All these descriptions denote corporeal affections. Moreover, they are ignoble qualities which should not be attributed to any excellent person, not to speak of God. The Bible also

¹ Deut. 6, 4.

² Nah. 1, 2.

בתכלית הפשיטות, ולזה הוא שצונו בכתוב שמע
 ישראל ה' אלהינו ה' אחד, כלומר שנאמין שעם
 שהוא אלהינו, רצה לומר שהוא סבת הרבוי, הנה
 הוא אחד אחדות גמורה. ויספיק זה בהבנת שורש
 האחדות ומה שיתלה בו מן הדברים באופן שלא
 יחייבו רבוי בעצמות האלוה יתברך. ונתחיל עתה
 לדבר בשורש השני, שהוא שאינו גוף ולא כח בגוף.

פרק יד

א כבר נתאמת במופת שהשם יתברך אינו גוף ולא
 כח בגוף, ולזה יחוייב לסלק ממנו יתברך כל מקרי
 הגוף וההתפעליות הגשמיות, ולפי זה צריך טעם
 למה שנמצא בדברי הנביאים כולם שהשם יתברך
 אל קנא ובעל חמה ונוקם ונוטר, אמר נחום אל קנא
 ונוקם ה' נוקם ה' ובעל חמה נוקם ה' לצריו ונוטר
 הוא לאויביו, ואלו כולן הם הפעליות גשמיות,
 ומלבד זה הם מדות מגונות שראוי שלא ליחסם
 לשום שלם אף כי לשם יתעלה ברוך הוא, ונמצא

1 דברים ו' ד'. || 13 נחום א' ב'.

הם¹⁶ || S om. [ונוקם¹⁴]. || ומן A [ומה⁵]. || S om. [ישראל²]
 S om. [כי¹⁷]. || S om.

attributes to Him pride, "The Lord reigneth; He is clothed in majesty";¹ also the emotion of pity, "My compassions are kindled together";² as well as sorrow, "And it grieved Him at His heart";³ and grief, "And His soul was grieved for the misery of Israel."⁴

The explanation is this. The purpose of the prophets is to lead all mankind to worship God and to love Him. But the masses of the people can not be made to humble themselves for service except from fear of punishment. Therefore it was necessary for the prophets to speak in a language understood by the generality of the people. Now since, in human phraseology, when a king punishes those who have rebelled against him and given his kingdom to another, he is said to be jealous and revengeful and full of wrath, so the prophets say of God when He punishes those who violate His will that He is a jealous and avenging God and is full of wrath, because the act which emanates from Him against those who transgress His will is the act of a revengeful, grudging and jealous person.

The attribution of sorrow to God must be explained in the same way. Just as human beings feel sorrow when necessity compels their works to be destroyed, so the Bible says, "And

¹ Ps. 93, 1.

² Hos. 11, 8.

³ Gen. 6, 6.

⁴ Judg. 10, 16.

הכתוב ייחס אליו הגאווה, ה' מלך גאות לבש, וכן נמצא שייחס אליו הכמרת הרחמים, אמר יחד נכמרו נחומי, וייחס אליו העצב, ויתעצב אל לבו, וייחס אליו קוצר הנפש, ותקצר נפשו בעמל ישראל.

ב ונאמר כי למה שהנביאים כולם יכוונו להישיר כלל האנשים לעבודת השם ואהבתו, וההמון אינם נכנעים לעבודה כי אם מיראת העונש, ידברו בלשון מובן לכלל העם, ולפי שבלשון בני אדם כשהמלך עושה משפט במורדים בו ונותנים המלכות לזולתו, 10 יאמר עליו שהוא קנא ונוקם ושהוא בעל חמה, כן יאמרו הנביאים על השם יתברך כשיעשה דין בעוברי רצונו שהוא אל קנא ונוקם ושהוא בעל חמה, להיות הפעל הנמשך ממנו על עוברי רצונו פעל הנוקם והנוטר והמקנא.

ג וכן ייחס אליו העצב על זה הדרך, כי כמו שבני אדם עצבים כשמביא ההכרח אל שיהיו מעשי ידיהם נשחתים, כן אמר הכתוב ויתעצב אל לבו,

1 תהלים צ"ג א'. || 2 הושע י"א ח'. || 3 בראשית ו' ו'. || 4 שופטים י' ט"ז.

מעשה S, A [מעשי¹⁶] || אמ' A adds [הנפש⁴] || נחומי S [נחומי³]

it grieved Him at His heart," and in the immediate sequel we read, "And the Lord said, 'I will blot out man whom I have created . . . for it repenteth Me that I have made them.'"¹ God is said to repent because He does the act of a person who repents of what he has made and desires to destroy it. And just as when a human being finds himself compelled by the requirements of justice to destroy what he has made, he looks about for a way which will enable him to save some of it from destruction, so God sought a way to prevent the destruction of all things. Therefore the narrative concludes, "But Noah found grace in the eyes of the Lord."² The meaning is that God brought it about that the world should be continued through Noah and his sons.

The expression, "And His soul was grieved for the misery of Israel,"³ is to be explained in the same way. God did the act of a person who is in sorrow, whose soul grieves for the misery of his neighbor, and who puts himself to inconvenience in order to help him. So here, though Israel had sinned and were not deserving at that time of such great deliverance, nevertheless God saved them of His own accord as if He was affected by their trouble and misery, as we read, "I have surely seen the affliction of My people that are in Egypt . . . and I am come down to deliver them out of the hand of the Egyptians."⁴ Similarly is to be explained the expression, "My compassions are kindled together."⁵

¹ Gen. 6, 7.

² Ibid. 6, 8.

וסמך לו ויאמר ה' אמהה את האדם אשר בראתי
 וגו' כי נחמתי כי עשיתים, לפי שהיה עושה פעל
 מי שהוא מתנחם על מה שעשה ורוצה להשחיתו,
 וכמו שהאדם כשמביא ההכרח להשחית מעשה
 ידיו מצד הדין מבקש דרך לבלתי השחית הכל,
 5 כן השם יתברך בקש דרך לבלתי השחית הכל,
 ולזה סיים ונח מצא חן בעיני ה', כלומר שהשם
 יתברך סבב שיתקיים העולם על ידי נח ובניו.
 ד ועל זה הדרך הוא מה שאמר הכתוב ותקצר
 10 נפשו בעמל ישראל, שעשה פעל כאדם המצטער
 ונפשו קצרה בעמל חברו ומכניס עצמו בדוחק
 להושיעו, כן השם יתברך אף על פי שישראל חטאו
 ולא היו ראויין באותה שעה לאותה הצלה גדולה,
 הושיעם מצד עצמו כאלו התפעל מצרתם ועמלם,
 15 על דרך ראה ראיתי את עמי אשר וגו' וארד
 להצילו מיד מצרים וגו', וכן יחד נכמרו נחומי.

2 בראשית ו' ז'. || 7 שם ו' ח'. || 9 שופטים י' ט"ז. || 15 שמות ג'
 ז'-ח'. || 16 הושע י"א ח'.

A adds [אשר 16]. || לפניו A adds [חטאו 12]. || מאמר A [מה שאמר 9].
 A om. [וגו'] || במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו

³ Judg. 10, 16.

⁴ Ex. 3, 7-8.

⁵ Hos. 11, 8.

The other expressions of corporeal affections must be understood in the same way, as a mode of bringing to the human understanding the nature of the act which emanates from Him, in a manner consonant with human habits of perception. Thus the Bible says expressly, "Take ye therefore good heed unto yourselves, for ye saw no manner of form,"¹ and yet it attributes corporeal members to God, speaking of the Tables of Stone, as "written with the finger of God";² and in the following expressions, "When I behold Thy heavens, the work of Thy fingers";³ "Thy right hand, O Lord, glorious in power";⁴ "Thy hands have made me and fashioned me";⁵ and many others of the same kind. The explanation is that as a human person writes with the finger, finger is attributed to God; as strength in man comes from the right hand, right hand is ascribed to Him; as human acts are done with hands and fingers, hands and fingers are attributed to God; and as the acceptation of words in man is attributed to the hearing of the ears, the Bible says, "Let thine ears be attentive."⁶

In the same way must be explained the saying of God in relation to the Temple, "And Mine eyes and Mine heart shall be there perpetually."⁷ The

¹ Deut. 4, 15.

² Ex. 31, 18.

³ Ps. 8, 4.

⁴ Ex. 15, 6.

⁵ Ps. 119, 73.

ה ויתר ההתפעליות הגשמיים ראוי שיובנו על זה
הדרך, שהם לתת הבנה אל בני אדם מן הפעל
הנמשך ממנו כדי לשכך את האוזן, כמו שנמצא
הכתוב אמר בפירוש ונשמרתם מאד לנפשותיכם
כי לא ראיתם כל תמונה, ואף על פי כן ייחס אליו 5
הכלים הגשמיים, אמר הכתוב על הלוחות, כתובים
באצבע אלהים, כי אראה שמך מעשה אצבעותיך,
וכן ימנך ה' נאדרי בכח, ידיך עשוני ויכוננוני, וכן
רבים, כי להיות הכתיבה באדם נעשית באצבע
ייחס אליו האצבע, ולהיות הגבורה באדם נמשכת 10
מן הימין ייחס אליו הימין, ולהיות הפעולות
האנושיות נעשות בידים ואצבעות ייחס אליו הידים
והאצבעות, ולהיות קבלת הדברים באדם נמשכת
אל שמיעת האזנים אמר תהיינה אזניך קשובות.
וועל זה הדרך הוא מה שאמר השם והיו עיני ולבי 1
שם כל הימים, שנאמר על בית המקדש, רצה לומר

4 דברים ד' טו. || 6 שמות ל"א י"ח. || 7 תהלים ח' ד'. || 8 שמות
ט"ו ו'. || תהלים קי"ט ע"ג. || 14 שם ק"ל ב'. || 15 מלכים א' ט' ג'.

לקול תחנוני A adds [קשובות 14] || A om. [וכן רבים 8-9]

⁶ Ibid. 130, 2.

⁷ I Kings 9, 3.

meaning is, My providence and My good will, indicating that God desires its permanent existence. Similarly when the prophets picture God as a king sitting on a throne, as in Isaiah, "And I saw the Lord sitting on a throne";¹ "For mine eyes have seen the King, the Lord of hosts";² or when they describe Him as a strong man, "The Lord will go forth as a mighty man";³ "The Lord mighty in battle";⁴—all this is done in order to bring before human understanding a picture of His mighty glory and majesty. Thus David says, "They shall speak of the glory of Thy kingdom . . . To make known to the sons of men His mighty acts, and the glory of the majesty of His kingdom."⁵ The meaning is that the only reason why they speak of Thee thus is in order to make known to the sons of men, but not in order to compare Thy kingdom with a human kingdom, for Thy kingdom is eternal, "a kingdom for all ages."⁶ It is done merely to bring the matter before the human understanding and for no other reason.

When the Bible attributes to Him pride, which is an ignoble quality in man, as is said, "Every one that is proud in heart is an abomination to the Lord,"⁷ the meaning is that man should not

¹ Is. 6, 1.

² Ibid. 5.

³ Ibid. 42, 13.

⁴ Ps. 24, 8.

⁵ Ibid. 145, 11-12..

⁶ Ibid. 13.

⁷ Prov. 16, 5.

השגחתי ורצוני, שזהו הוראה על היותו רוצה
 בקיומו, וכן מה שתארו הנביאים את השם כמלך
 יושב על כסא באמרו ואראה את ה' יושב על כסא,
 ושם נאמר כי את המלך ה' צבאות ראו עיני,
 5 ויתארוהו בגבור, ה' כגבור יצא, ה' גבור מלחמה,
 כל זה הוא לתת הבנה אל האנשים מעוצם כבודו
 והדרו, וזה שאמר דוד כבוד מלכותך יאמרו וגו'
 להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו,
 כלומר אינם מתארים אותך בכך אלא להודיע
 10 לבני האדם, אבל לא שידמה מלכותך למלכות
 בשר ודם, כי מלכותך הוא נצחי כי הוא מלכות כל
 עולמים, ואמנם נאמר כדי לתת הבנה אל בני אדם
 לא זולת זה.

1 ואמנם מה שנמצא הכתוב ייחס אליו הגאווה עם
 15 היותה מדה מגונה באדם, כמו שאמר הכתוב תועבת
 ה' כל גבה לב, הטעם בזה כי אין ראוי לאדם

3 ישעיה ו' א'. || 5 שם מ"ב י"ג. || תהלים כ"ד ח'. || 7 שם קמ"ה
 י"א-י"ב. || 15 משלי ט"ז ה'.

וגבורתך A adds [יאמרו] 7 || רם ונשא וגו' A adds [כסא] 3
 S om. [באדם] 15 || אותו A [אותך] 9 || A om. [וגו'] || ידברו

boast of any excellence or good quality, for all comes from God, and a man should not boast of that which does not belong to him. As regards wisdom, the Bible says, "For the Lord giveth wisdom";¹ also, "That turneth wise men backward, and maketh their knowledge foolish."² This explains that human wisdom is worth nothing, and that wisdom comes from God and from no one else. Nor should a man boast of wealth, for that is not his either, as David says, "For all things come of Thee, and of Thine own have we given Thee."³

Similarly kingdom and all exalted station and excellence come from God, as the Bible says, "Thine is the kingdom, O Lord, and Thou art exalted as head above all."⁴ And the Rabbis say, "Even the overseer of wells is appointed from heaven."⁵ The blessing concludes, "Both riches and honour come of Thee, and Thou rulest over all."⁶ That is, since everything comes from God, and man alone has nothing which is not due to the will of God, for in His "hand it is to make great, and to give strength unto all,"⁷ he should not boast of that which does not belong to him and is not in his power. Therefore pride is becoming only to God

¹ Prov. 2, 6.

² Is. 44, 25.

³ I Chron. 29, 14.

⁴ Ibid. 11.

⁵ Baba Batra 91b.

⁶ I Chron. 29, 12.

⁷ Ibid.

להתגאות בשום שלמות ולא בשום מעלה כי הכל
 בא מהשם, ואין ראוי לאדם שיתגאה במה שאינו
 שלו, על החכמה אמר הכתוב כי ה' יתן חכמה,
 ואמר משיב חכמים אחור ודעתם יסכל, הרי שבאר
 שאין חכמת אדם כלום, וכי החכמה באה מהשם⁵
 ולא מזולתו, וכן העושר אין ראוי לאדם שיתגאה
 בו כי אינו שלו, אמר דוד כי ממך הכל ומידך
 נתנו לך.

ח וכן המלכות וכל התנשאות ומעלה הוא ממנו
 יתברך, אמר הכתוב לך ה' הממלכה והמתנשא¹⁰
 לכל לראש, ואמרו רבותינו ז"ל ואפילו ריש
 גדודתא משמיא מוקמיה ליה, וסיים דבריו והעושר
 והכבוד מלפניך ואתה מושל בכל וגו', כלומר אחר
 שהכל בא מאתו יתברך ואין ביד האדם דבר אלא
 מצד השם וברצונו, כי בידו לגדל ולחזק לכל, אין¹⁵
 ראוי שיתגאה במה שאינו שלו ואינו בידו, ועל כן
 הגאווה לא תאות אלא לשם שהכל בא מאתו ולא

3 משלי ב' ו'. || 4 ישעיה מ"ד כ"ה. || 7 דברי הימים א' כ"ט י"ד. ||
 10 שם כ"ט י"א. || 11 בבא בתרא דף צ"א ע"ב.

גרנותא Talmud, גרנירתא A [נדודתא¹² || .החכמה S [חכמה³

from whom everything comes. Hence the Bible attributes pride to God when it says, "The Lord reigneth; He is clothed in majesty,"¹ and in the words of Moses, "I will sing unto the Lord, for He is highly exalted";² which Onkelos³ translates, "Because He is exalted above the proud, and pride is His."

Therefore if a person boasts of some quality which is not his, it is proper that the quality should be taken away from him, as an indication that the honor and the excellence which he enjoys do not come to him from himself, but from God and by the divine will. Thus we find in the case of Nebuchadnezzar who boasted of glory and royal status, that the Bible expresses itself as follows: "But when his heart was lifted up, and his spirit was hardened that he dealt proudly, he was deposed from his kingly throne and his glory was taken from him . . . till thou know that the Most High ruleth in the kingdom of men, and giveth it to whomsoever He will . . . and setteth up over it the lowest of men."⁴

The same is true of the prince of Tyre, who boasted of being a god. The Bible says about him, "Because thy heart is lifted up, and thou hast said: I am a god . . . Wilt thou yet say before him that slayeth thee: I am God? But thou art man and not God, In the hand of

¹ Ps. 93, 1.

² Ex. 15, 1.

³ The Aramaic translation of the Pentateuch Cf. I, 52, note 1.

מזולתו, ולזה ייחס אותה הכתוב אליו ואמר ה' מלך גאות לבש, ואמר משה אשירה לה' כי גאה גאה, ותרגם אנקלוס ארי אתגאי על גותניא וגאותא דיליה היא.

ט ועל כן המתגאה במה שאינו שלו ראוי שתוסר ממנו אותה מעלה, להורות שאין הכבוד והמעלה אליו מצד עצמו אלא מהשם וברצונו. וכן נמצא הכתוב אומר על נבוכדנאצר שהיה מתגאה בכבוד ומלכות, וכדו רים לבביה ורוחיה תקף להודא הנחת מן כרסיא מלכותא ויקרא העדיו מניה, ונאמר 10 עד דיא תנדע די שליט עילאה במלכות אינשא ולמן די יצבא יתנינא ושפל אנשים יקים עלה.

י וכן בנגיד צור על שהיה מתגאה לומר שהוא אל אמר הכתוב יען גבה לבך ותאמר אל אני וגו' האמור 15 תאמר אלהים אני לפני הורגך ואתה אדם ולא אל

1 תהלים צ"ג א'. || 2 שמות ט"ו א'. || 9 דניאל ה' כ'; ד' כ"ב י"ד. ||
14 יחזקאל כ"ח ב'—ט'.

|| גותנייא A [גותניא]³ ||. שירו A [אשירה] ||. A om. [משה]²
S om. [לומר]¹³ ||. עליו A adds [ונאמר]¹⁰

⁴ The text, somewhat inaccurate, is a combination of Dan. 5, 20, and 4, 22 and 14.

them that defile thee.”¹ This shows that God punishes all those who boast of that which is not theirs. If one boasts of royalty God takes his kingdom away from him and gives it to the lowest of men, so that all may know that royalty does not belong to man and is not in his power. Similarly if one boasts of divine power and makes himself a god, God punishes him and delivers him up to be killed. This is an appropriate punishment for one who boasts of being a god, as it exposes him to shame, since he can not save himself. For it is the way of God to revive the dead, “To deliver them that are drawn unto death and to rescue those that are ready to be slain.”² God is also eternal. But here it is the opposite. God hands him over into the hand of a slayer to show that he is no god since man can prevail over him to kill him and he has no power to save himself from death. But as to God, in whose hand is the soul of every living thing—He puts to death and brings back to life, He gives perfection to every existing thing, but He does not get any perfection from any one else, like kings, whose perfection comes from some one else. For the royalty of kings is exalted because of the honor which is shown them by others. If not for the honor shown him no one would know that he is a king and that he is superior to others. It is therefore as if honor ruled over them. But not so God, He rules over honor, therefore He is called, “King of glory.”

¹ Ezek. 28, 2, 9.

² Cf. Prov. 24, 11.

ביד מחללך, שיראה מזה שהשם פוקד על המתגאים
 במה שאינו שלהם, כי המתגאים במלכות השם
 מסיר המלכות מהם ונותנו לשפל אנשים, כדי שיוכר
 לכל שאין המלכות של אדם ולא בידו, וכן המתגאה
 באלהות שעושה עצמו אלוה השם פוקד עליו לתתו 5
 ביד הורג, שזהו הגמול האמתי למתגאה בשהוא אל,
 להראות חרפתו שאין בו יכולת להציל את עצמו,
 וזה כי מדרך האלוה להחיות המתים ולהציל
 לקוחים למות ולוושוך מטים להרג, ולהיות נצחי,
 וזה בהפך שהשם מסגירו ביד הורג, להורות שאינו 10
 אל, אחר שיש לאדם יכולת עליו להרגו ואין לאל
 ידו להציל עצמו ולחשוך נפשו מני שחת, אבל השם
 יתברך אשר בידו נפש כל חי הוא ממית ומחיה
 והוא הנותן שלמות לכל נמצא, ואין שום שלמות בא
 לו מזולתו כמלכים ששלמותם בא להם מזולתם, 15
 כי המלכים אין מלכותם מתעלית אלא מצד הכבוד
 הנעשה להם מזולתם, שאם לא מצד הכבוד לא
 יוכר שהוא מלך ושיש לו יתרון על זולתו, ולזה הם
 כאלו הכבוד מושל עליהם, אבל השם יתברך אינו
 כן, כי הוא מושל על הכבוד, ולזה נקרא מלך הכבוד. 20

באלו A [בא לו 14-15] || .המתגאה S [המתגאים 2

The majesty of the king is dependent upon the multitude of the people, the more people the greater the glory. But God, being king over glory, is not exalted because of any one else nor does His kingship change or diminish as those subject to Him are diminished or changed. Thus the Psalmist says, "The voice of the Lord maketh the hinds to calve, and strippeth the forests bare, and in His temple all say: 'Glory.'"¹ The meaning is that even when God executes judgment and destroys the forests and the animals, His royalty and His glory are not diminished thereby, for in His palace, i. e. in His degree of existence, all is glory. And the proof of this is that "The Lord sat enthroned at the flood; Yea, the Lord sitteth as King forever."² That is, God existed in the time of the flood, and though of the world before the flood, which was full of men and animals, all things were destroyed, Noah alone and those with him in the ark remaining, nevertheless God's kingdom did not change in extent, hence "the Lord sitteth as King forever." The reason it says "sitteth" and not "is," is because sitting better expresses the idea of permanence, as Maimonides says where he discusses the scriptural homonym *yashab* (=to sit).³ For this reason the prophet, too, ascribes to God the attribute of sitting more frequently than other attributes. Thus he says, "I saw the Lord sit-

¹ Ps. 29, 9.

² Ibid. 10.

³ Guide I, 11.

א"ו זה כי הדרת המלך ברב עם כדי שיהיה כבודו
 מתרבה, והשם יתברך לפי שהוא מלך על הכבוד
 אין מלכותו מתעלית בזולתו ולא משתנית בהשתנות
 הנמלכים ובהתמעטם. אמר המשורר קול ה' יחולל
 אילות ויחשוף יערות ובהיכלו כלו אומר כבוד, 5
 כלומר שאפילו כשהקדוש ברוך הוא עושה דין
 ומשחית היערות והבעלי חיים אין מלכותו וכבודו
 מתמעטת בזה, כי בהיכלו, רצה לומר במדרגתו,
 הכל הוא כבוד, והביא ראיה לזה כי ה' למבול
 ישב וישב ה' מלך לעולם, רצה לומר כי השם היה 10
 בזמן המבול, שהיה העולם מלא קודם המבול
 מאנשים ומבעלי חיים ונשחת הכל ולא נשאר רק
 נח ואשר אתו בתבה, ואף על פי כן לא נשתנית
 מלכותו מכמות שהיה, וזהו וישב ה' מלך לעולם,
 ואמר וישב ולא אמר ויהי, בעבור כי תאר הישיבה 15
 הוא יותר קיים, כמו שבאר הרמב"ם ז"ל בשתוף
 ישב, ועל כן ייחס אליו הנביא תאר הישיבה יותר
 מזולתו מן התארים, אמר ואראה את ה' יושב על

4 תהלים כ"ט ט'. || 16 פרק י"א מחלק א' למורה. || 18 ישעיה ו' א'.

[ובהתמעטם] 4 || כהשתנות S [בהשתנות] 3 || הוא A adds [המלך] 1
 S [התשובה] הכשר || ובהתמעטם S

ting upon a throne high and lifted up,"¹ and not simply: "I saw the Lord upon a throne high and lifted up." The explanation is that since sitting implies permanence, without change, it is attributed to God, though neither standing nor sitting applies to Him, as the Rabbis say in the treatise Hagigah,² that up above there is neither sitting nor standing, etc. A similar interpretation must be given to all the expressions of corporeal affections ascribed to God in the Bible. They are used in order to bring the matter before human understanding, but not to indicate that it is so in reality. The Rabbis have a general maxim in this connection, "The Torah uses human expressions."³

CHAPTER 15

Joy is the perception of the agreeableness of a pleasant and appropriate thing. It is without doubt an affection. The Bible attributes it to God, when it says, "Let the Lord rejoice in His works."⁴ And the men of the Great Synagogue established a blessing containing the words, "in whose habitation there is joy." Joy is attributed to God to indicate a condition opposed to that

¹ Is. 6, 1.

² 15a. The quotation is not exact.

³ Sanhedrin 64b, 90b; 'Arakin 3a.

⁴ Ps. 104, 31.

כסא רם ונשא, ולא אמר ואראה את ה' על כסא
 רם ונשא, כי לפי שתאר הישיבה מורה על תאר
 היותר קיים מבלי שנוי, ייחסוהו אליו יתברך אף
 על פי שלא יפול עליו לא עמידה ולא ישיבה, אמרו
 רבותינו ז"ל במסכת חגיגה שאין למעלה לא עמידה 5
 ולא ישיבה, ועל זה הדרך ראוי שובן בכל
 ההתפעלויות הגשמיים הבאים בכתובים מיוחסים לו
 יתברך, שהם אמנם נאמרים כדי לתת הבנת הענין
 אל האנשים לא שיהיה הענין כן באמת, וכלל גדול
 אמרו רבותינו ז"ל בזה, דברה תורה כלשון בני 10
 אדם.

פרק טו

השמחה היא השגת ערבות הדבר הנאות, והיא א
 התפעלות בלי ספק, ונמצא הכתוב ייחס אותה
 אליו יתברך, אמר ישמח ה' במעשיו, ואנשי כנסת 15
 הגדולה תקנו במטבע הברכות שהשמחה במעונו,
 ונראה כי השמחה תיוחס אליו על הפך הענין

5 דף ט"ז ע"א. || 10 סנהדרין דף ס"ד ע"ב, צ' ע"ב; ערכין דף ג'
 ע"א. || 15 תהלים ק"ד ל"א.

A om.; B, C and D agree with S. || 14 S [התחלפות] S [התפעלות] 14 || 15 S [אותה] S [אותה]. || 16 S [אמר] A adds [אמר] 16

denoted by the attribution of sorrow. If sorrow, which expresses a defect, is ascribed to Him, surely joy, which is a noble attribute, should be ascribed to Him, for the same kind of knowledge deals with the two opposites.¹ As the word sorrow is applied in human language to the emotion which results when a thing happens contrary to desire, so joy is applied to the pleasure resulting from carrying out one's desires and realizing one's intentions in the accomplishment of work. Thus, by way of metaphor, joy is applied to God to describe a condition opposed to that denoted by the attribute sorrow, as we explained above. The expression, "The Lord rejoiceth in His works," indicates that He desires their endurance. Similarly the expression, "in whose habitation is joy," means that real, i. e. individual permanence, is found among the celestial beings and not among the terrestrial, where the species alone are permanent. For this reason this blessing is used in the marriage ceremony because joy in every case is the result of duration and permanence, while sorrow is due to destruction and privation.

It is possible, too, that the expression, "in whose habitation is joy," alludes to something more profound, namely, as the philosophers say, that God rejoices with His own essence, because

¹ A statement found frequently in Aristotle's works: *ἐστὶ τὰ ἐναντία πάντα τῆς αὐτῆς καὶ μιᾶς ἐπιστήμης θεωρῆσαι*, Met. X (XI), ch. 3, p. 1061a 19. Cf. Bonitz, Index Arist., s. v. *ἐναντίον*. The meaning is that opposites

שייחוס אליו העצב, שאם ייוחס אליו העצב שהוא
 תואר הפחיתות כל שכן שראוי שתיוחס אליו
 השמחה שהוא התואר החשוב, כי ידיעת ההפכים
 אחת, וכמו שהעצב נאמר בלשון בני אדם על
 ההתפעלות המגיע מן הדבר הנעשה הפך הרצון, 5
 כן השמחה תאמר על ערבות הפקת רצון האדם
 והגמר כונתו בקיום מעשיו, ועל זה הדרך יאמר
 בהעברה על ה' השמחה על הפך הענין שיאמר עליו
 העצב כמו שפירשנו למעלה, ואמר הכתוב ישמח
 ה' במעשיו, כלומר שרצה בקיומם, וכן שהשמחה 10
 במעונו רוצה לומר שעיקר הקיום הוא בעליונים
 שהם קיימים באיש לא בתחתונים שאינם קיימים
 אלא במין, ועל כן אומרים אותה בשעת הזווג, לפי
 שהשמחה בכל דבר תהיה מצד ההתמדה והקיום,
 והעצב בהפסד וההעדר. 15

וכבר אפשר שנאמר כי שהשמחה במעונו ירמוז
 לענין יותר עמוק מזה, והוא על דרך מה שכתבו
 הפילוסופים שהשם יתברך ישמח בעצמותו במה

A [עליו] || שאמר S [שיאמר] || אל S [על] ||. בהעבר S [בהעברה]⁸
 om. || A om. [כמו]⁹ ||.

or contraries come under the same science, as medicine
 treats of health and disease.

He has beauty and majesty and perfection in Himself and needs no one else, while all things are influenced by Him and need Him, having no duration except through Him. The meaning is therefore: God's joy does not depend upon other existents, the temporary or the permanent, it resides in His own essence alone, hence "joy is in His habitation," which is similar to the expression, "Strength and gladness are in His place,"¹ i. e. on His own level of being; or in His essence, as in the expression, "Blessed be the glory of the Lord from His place,"² which we will explain later.³

The following is a good illustration: as a wise man rejoices when he feels that he has perfect wisdom so that all other wise men have need of him and his influence, while he has no need of them, so God rejoices because His existence is not dependent upon another, while the existence of all things is dependent upon Him. To be sure, there is no relation at all between the two kinds of joy, for the joy of the wise man is due to something which he gets from another, namely from God and from other existents emanating from God, whereas the joy of God is inherent in His own essence without

¹ I Chron. 16, 27.

² Ezek. 3, 12.

³ Ch. 17, p. 102 f.

שיש לו מהיופי וההדר והשלמות בעצמו ממה שלא
 יצטרך אל הזולת, ושכלם מושפעים ממנו וצריכין
 אליו ואין להם קיום אלא בו, ובאור זה שאין שמחתו
 יתברך תלויה במה שזולתו מן הנמצאים לא
 הנפסדים ולא הקיימים, אבל שמחתו הוא בעצמותו 5
 בלבד, וזהו שהשמחה במעונו, כמו עוז וחדוה
 במקומו, שרצה לומר במדרגתו, או בעצמותו, כמו
 ברוך כבוד ה' ממקומו, כמו שיבא.

וזה, כי כמו שיש אל החכם שמחה במה שהוא 2
 מרגיש בעצמו משלמות החכמה עד שכל שאר 10
 החכמים צריכים אליו ומושפעים ממנו והוא אינו
 צריך אליהם, כן השם יתברך שש ושמח במה שהוא
 אין מציאותו תלוי בזולתו ושמציאות הכל תלוי
 בו, עם היות שאין יחס בין שתי הערביות כלל, כי
 ערבות החכם הוא מצד מה ששיגו מזולתו, רצה 15
 לומר מהשם ומשאר הנמצאים המושפעים ממנו,
 והוא יתברך שמחתו בעצמותו מבלי הבטה אל

6 דברי הימים א' ט"ז כ"ז || 8 יחזקאל ג' י"ב.

A om. || 7 [או בעצמותו] || וההוד A [וההדר]¹
 om. || 15 [מצד] A om.

regard to another. Also the joy of the wise man is necessarily finite because his understanding is finite. The joy is therefore limited, though it may continually increase. When a person desires to attain anything, the eagerness to attain it and the joy consequent upon attainment are proportional to the value of the thing sought. If the thing sought is finite, the desire will cease when it is attained and the joy comes to a standstill or disappears. But if the thing desired is infinite, the desire can never cease, nor the understanding be interrupted, and therefore the joy continues, though it is always limited, as the comprehension is limited.

This is why the Bible says, "Let the heart of them rejoice that seek the Lord."¹ The meaning is that since God and His perfection are infinite, the eagerness and the joy of all those who seek the Lord, though their comprehension increases continually, will always remain, will never cease, but will increase as the understanding increases. Therefore the Psalmist says, "Seek ye the Lord and His strength; Seek His face continually."² The meaning is that your joy in what understanding you attain of Him will never

¹ Ps. 105, 3; I Chron. 16, 10.

² Ps. 105, 4.

הזולת, וכן ערבות החכם היא בעלת תכלית בהכרח
 למה שהשגתו בעלת תכלית, ולזה תהיה שמחתו
 וערבותו מוגבלת ואף על פי שהיא תתוסף תמיד,
 לפי שכל מבקש איזה דבר כפי ערך הדבר ההוא
 המבוקש ומדרגתו יהיה הכוסף אליו והשמחה 5
 בהשגתו, וכשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש בעל
 תכלית יכלה הכוסף כשישיגנו ותעמוד השמחה
 או תפסק, אבל כשיהיה הדבר הנכסף או המבוקש
 בלתי בעל תכלית אי אפשר שיכלה הכוסף ולא
 שתפסק ההשגה, ולזה תתמיד השמחה עם שהיא 10
 תמיד מוגבלת, כמו שההשגה מוגבלת תמיד.

ד ובעבור זה אמר הכתוב ישמח לב מבקשי ה',
 כי להיות השם יתברך ושלמותו בלתי בעלי תכלית,
 כל מבקש ה' אף על פי ששיג מה ששיג ממנו
 לעולם, תשאר התשוקה ותתמיד השמחה ולא 15
 תפסק, אבל תגדל תמיד כשתגדל ההשגה, ובעבור
 זה אמר המשורר דרשו ה' ועוזו בקשו פניו תמיד,
 כלומר כי השמחה במה שתשיגו ממנו לא תפסק

12 דברי הימים א' ט"ז י' ותהלים ק"ה ג'. || 17 תהלים ק"ה ד'.

להשגתו A [כשישיגו] 7

be interrupted, but will always increase, because God is infinite, and as one attains a certain degree of understanding, he finds something else that he is eager to know but which he does not yet understand, a point alluded to in the expression, "And His strength." Similarly must be interpreted the verse, "Let all those that seek Thee rejoice and be glad in Thee."¹ The meaning is that because God is infinite, the joy will be continual and will ever increase,² and "Let such as love Thy salvation say continually: 'The Lord be magnified.' " For the more they understand, the better they will know that He is still greater; they will continually realize that He is infinite and will always say, "The Lord be magnified," and their joy will increase still further, though the content of their comprehension be always limited.

But the joy of God in His own essence is unlimited and continuous, because every kind of perfection that He appreciates in Himself is infinite, and because in His essence are contained an infinite number of perfections, permanent and unchangeable, and unlike any kind of perfection that we can have an idea of. And yet by divine grace a person may comprehend a certain degree of their excellence, a point referred to in the biblical passage, "How precious is Thy loving-kindness, O God! And the children of men take

¹ Ps. 40, 17.

² The idea of increase is inferred from the repetition or redundancy in the expression, "rejoice and be glad."

עוד, כי תמיד תוסיפו שמחה מצד היותו יתברך
בלתי בעל תכלית, וכל מה שיושג ממנו מדרגה מה
ימצא בו דרוש נכסף בלתי מושג, וזהו שרמזו באמרו
ועוזו. ועל זה הדרך יתפרש ישישו וישמחו בכך כל
מבקשיך, רצה לומר כי מצד היותו יתברך בלתי
בעל תכלית תהיה השמחה מתמדת ונוספת תמיד,
וזהו שאמר ויאמרו תמיד יגדל ה', כלומר כי כל
מה ששיגו יותר יכירו כי הוא יותר גדול, ותמיד
יכירו כי הוא בלתי בעל תכלית ותמיד יאמרו יגדל
ה', ותגדל השמחה יותר, ואף על פי שמה ששיגו
תמיד הוא דבר מוגבל.

ה אבל שמחתו יתברך בעצמותו בלתי מוגבלת
ומתמדת, להיות כל שלמות שהוא משער מעצמו
בלתי בעל תכלית והיות נמצאים בעצמותו שלמיות
בלתי בעלי תכלית קיימים בלתי משתנים אינם ממין
שום שלמות מן השלמיות המושגות אצלנו, ואולם
בחסד אלהי ישיג האדם מדרגה מה ממעלתם, וזהו
מה שאמר הכתוב מה יקר חסדך אלהים ובני אדם

4 תהלים מ' י"ז. || 18 שם ל"ו ח'.

|| במעלה S adds גדול⁸ ||. דבר A adds בו⁸ ||. בו S [ממנו]²
ויאמרו S [ותמיד יאמרו]⁹ ||. תמיד S [ותמיד]

refuge in the shadow of Thy wings."¹ The meaning is, How great and precious is Thy lovingkindness, which can not be attained by the understanding, and yet despite this preciousness and nobility it is a wonderful thing that men take refuge in the shadow of Thy wings. "Wing" here denotes mystery and concealment, as Maimonides explains where he deals with the homonym "wing" (Heb. *kanaf*),² and is related to the expression, "Yet shall not thy Teacher hide Himself (*yikanef*) any more."³ The meaning therefore is that that which is infinite can not be attained, but remains hidden and concealed, and yet men find refuge in that hidden shadow, containing the mystery of God's essence and lovingkindness and the other attributes emanating from Him. The Psalmist also says that by reason of the understanding they acquire of that mystery, the understanding, namely, that all existing things emanate from Him by a chain of causation, and by comprehending the activities which flow from His lovingkindness and from the other attributes ascribed to Him, they derive wonderful pleasure and satisfaction in the spiritual world. Hence he uses the future tense when he says, "They will be abundantly satisfied with the fatness of Thy house; And Thou wilt make them drink of the river of Thy pleasures."⁴ The

¹ Ps. 36, 8.

² Guide of the Perplexed, I, ch. 43.

³ Is. 30, 20.

⁴ Ps. 36, 9.

בצל כנפיך יחסיון, רוצה לומר כמה גדול ויקר
 חסדך שאי אפשר שתושג מדרגתו, ועם היוקר
 והחשיבות הזה הוא מן הפלא היות בני אדם חוסים
 בצל כנפיך, וכנף במקום הזה מורה על הסתר
 והעלם, כמו שפירש הרמב"ם ז"ל בשתוף כנף מן
 ולא יכנף עוד מוריך, ויהיה פירושו כי הדבר שהוא
 בלתי בעל תכלית אי אפשר שתושג מדרגתו אבל
 הוא נסתר ונעלם, ועם כל זה בני אדם חוסים
 בצל ההסתר ההוא שהוא סתר עצמותו וחסדו
 ושאר התארים הנמשכים מאתו, ואמר כי מן
 ההשגה שמשיגים מצל ההסתר ההוא, שהיא השגה
 שכל הנמצאות משתלשלות ממנו, והשגת הפעולות
 הנמשכות מחסדו ומיתר התארים המתיחסים אליו,
 הם מתענגים תענוג נפלא והם שבעים ממנו, וזה
 בעולם הנשמות, וזה הוא אמרו בלשון עתיד יריון
 מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם, רוצה לומר כי במה

6 ישעיה ל' כ'. || 15 תהלים ל"ו ט'.

מצד S [מצל¹¹ || . וההעלם A [והעלם⁶

meaning is that they will be fat and prosperous and filled with all good things as a result of the understanding they will acquire through the existing things emanating from God, which are called "back," as when God says to Moses, "And thou shalt see My back."¹ Here they are called "the fatness of Thy house." But as regards "the river of Thy pleasures,"² namely the flowing river which causes Thy own delight, i. e. Thy essence, and the infinite attributes and perfections in which Thou takest pleasure,—this they have no possibility of understanding and enjoying through their unaided mind alone, but Thou must make them drink of it by way of grace. This is why it says, "Thou will make them drink,"³ and not "they will drink," to indicate that man can not attain them except as a matter of grace. He says "pleasures," in the plural, to indicate that the perfections in God are many, nay infinite, as will be explained later.⁴

Then he continues, "For with Thee is the fountain of life; In Thy light do we see light,"⁵ by which he means to say that there is no obstacle in the way of attaining this wonderful

¹ Ex. 33, 23. This is interpreted to mean, Thou shalt understand those things which are caused by Me, namely the world of nature. See Maimonides, Guide, I, chs. 38 and 54.

² Ps. 36, 9.

³ Ibid.

⁴ II, 25.

⁵ Ps. 36, 10.

שישיגו משאר הנמצאות המשתלשלות ממך הנקראים
 אחורים, הרמוז אליהם במה שנאמר למשה וראית
 את אחורי, והם הנקראים דשן ביתך, יהיו דשנים
 ורעננים ושבעים כל טוב, אבל נחל עדניך, רוצה
 לומר מאותו הנחל הנמשך ממה שאתה מתעדרן ממנו
 ומתענג בו שהוא עצמותך והתארים והשלמיות
 הבלתי בעלות תכלית אשר בכך שאתה מתעדרן בהן,
 אין להם דרך ומבוא להשיג ולשתות ממנו מעצמם,
 רוצה לומר מצד השגתם, אלא אם כן תשקם אתה
 ממנו דרך חסד, ולזה אמר תשקם ולא אמר ישתו,
 לפי שאינן מושגות לאדם אלא דרך חסד, וקרא
 אותם עדניך לשון רבים להיות השלמיות אשר בו
 יתברך רבים או בלתי בעלי תכלית כמו שיבא

ואמר כי עמך מקוד חיים באורך נראה אור,
 לבאר שאין שם מונע מהשיג התענוג הנפלא הזה

2 שמות ל"ג כ"ג. || 13 לקמן פרק כ"ה מזה המאמר. || 14 תהלים
 ל"ז י"א.

S om. [להם⁸]. || והשלמות S [והשלמיות⁶]. || כמה S [במה³].
 S om. [דרך חסד¹⁰].

pleasure from the fact that the divine attributes and perfections are eternal, while human beings are not, for "with Thee is the fountain of life," and it is in Thy power to give them eternal life. Nor is there any hindrance in the fact that they have not the capacity to receive such mighty pleasure, for Thy great power is able to endow them with capacity and force to receive it, for "In Thy light do we see light," i. e. even the things perceived by our senses we can not know except through the lovingkindness which comes from Thee. For light itself we can not see, our vision is dimmed by it. It is the divine light which gives us the power to perceive light partially and enables our vision to pass from potentiality to actuality. This is why he says, "do we see light," and not "do we see *the* light," because we can see only a part of it and not the whole.

It may be that the expression, "In Thy light do we see light," alludes to intellectual comprehension and that the meaning is: From the intellect emanating from Thee, which is Thy light, we acquire a certain comprehension, which serves us as a light to give us illumination in the light of eternal life, and therefore we ask of Thee to bestow from the fountain of perfection which is in Thee some delight upon us by way of grace. The expression in the sequel, "O continue Thy lovingkindness unto them that know Thee,"¹ indicates that the grace of understanding, of which we spoke, is more properly bestowed upon those who know

¹ Ps. 36, 11.

מצד שהתארים והשלמיות ההם הם נצחיים והאנשים
 אינם נצחיים, כי עמך מקור חיים ובידך לתת להם
 חיים נצחיים. גם אין מניעות מצד שאין בכחם
 לקבל עוצם התענוג ההוא, כי כחך הגדול יכול
 לתת להם הכנה וכח לקבלו, כי באורך נראה אור,
 כלומר כי אפילו ההשגות החושיות לא נשיגם ולא
 יגיעו אלינו אלא מצד החסד הנמשך מאתך, וזה כי
 האור אין בנו כח להשיגו אבל הוא מכהה ראותנו
 אם לא מצד האור האלהי הנותן בנו כח להשיג
 קצתו ומוציא ראותנו מן הכח אל הפעל, וזהו אמרו
 נראה אור ולא אמר האור, כי קצתו נשיג ולא כלו.
 ואפשר כי באורך נראה אור ירמוז אל ההשגה
 השכלית, לומר כי מצד השכל המושפע ממך שהוא
 אורך נשיג איזו השגה בו שהוא אור לאור באור
 החיים הנצחיים, ובעבור זה הוא שנבקש ממך
 שימשך ממקור השלמיות אשר בך קצת תענוג אלינו
 על צד החסד, ומה שאמר משוך חסדך ליודעך,
 לבאר כי חסד ההשגות ההן ראוי שיהיה נמשך

17 תהלים ל"ו י"א.

אור S [נראה אור⁵]. || להשיג A [לקבל⁴]. || ומצד S [מצד¹
 [לבאר¹⁸]. || בך A [בו¹⁴]. || S om. [כח⁸]. || יגיע S, A [יגיעו⁷]. || נראה
 לומר A.

God than upon others, but as regards the upright in heart, viz. the mass of believers, they are entitled as of right to the reward promised in the Torah, hence the continuation of the verse reads, "And Thy righteousness to the upright in heart." Divine righteousness decrees that those who believe should obtain that degree of eternal life which is promised in the Torah, because they trust in God and believe in His Torah, though they are not able to acquire an intellectual comprehension. Thus the prophet says, "But the righteous shall live by his faith,"¹ which shows that the promise of eternal life is made as compensation for faith. It can not refer to life in the body, which the righteous believers enjoy no more than the wicked unbelievers. The prophet no doubt refers to eternal life, as we shall explain with the help of God.²

CHAPTER 16

"Laughter" (Heb. *sehok*) is a homonymous term. It applies to joy, as in the expression, "Then Abraham fell upon his face and laughed."³ Here "laughed" means "was glad," as is also the interpretation of Onkelos.⁴

¹ Hab. 2, 4.

² III, ch. 30.

³ Gen. 17, 17.

⁴ The Aramaic translation of the Pentateuch. Cf. I, p. 52, note 1.

ליודעיך יותר מזולתם, אבל לישרי לב והם המון
 המאמינים ראוי שימשך אליהם השכר המיועד מצד
 התורה דרך צדקה, והו אמרו וצדקתך לישרי לב,
 כי הצדק האלהי יגזור ששיגו המאמינים מדרגת
 החיים הנצחיים המיועדים מצד התורה מצד היותם
 בוטחים בשם ומאמינים בתורתו, אף על פי שלא
 יספיקו להשיג השגה שכלית, כמאמר הנביא וצדיק
 באמונתו יחיה, הרי שיעודי השגת החיים הנצחיים
 מצד האמונה, כי לא ירמוז בזה אל החיים הגופיים,
 שאין הצדיקים המאמינים חיים בהם יותר מן
 הרשעים הבלתי מאמינים, אבל הנביא ירמוז בזה
 אל החיים הנצחיים, כמו שיבא בעזרת השם.

פרק יו

א השחוק שם משותף, יאמר על השמחה, כמו
 15 ויפול אברהם על פניו ויצחק, שפירושו וישמח,
 כמו שתרגם אונקלוס וחדו.

7 חבוק ב' ד'. || 15 בראשית י"ז י"ז.

|| שיעור A [שיעודי⁸]. || יספיק S [יספיקו⁷]. || S om. [המון¹]
 A om. [וישמח] || וישחק S [ויצחק¹⁵].

Laughter may also denote scorn, as in the expression, "I am as one that is a laughing-stock to his neighbour."¹ And sometimes laughter and scorn are combined, and the words are used synonymously, as in the expression, "He that sitteth in heaven laugheth, the Lord hath them in derision,"² for laughter is often due to the feeling of contempt for that which deserves it, as when a person observes a defect in the words or deeds of another, while being conscious of superiority in himself, as not likely to err in word or deed as his neighbor has done. Thus laughter arises from the feeling of contempt when he observes his neighbor doing or saying something that is unbecoming to human nature or the person's dignity.

In the same way, laughter and derision are ascribed to God in the expression, "He that sitteth in heaven laugheth, the Lord hath them in derision." The reason is because He hears them saying, "Let us break their bands asunder,"³ words a human being should not use; as our Rabbis say: The reason that the Psalm of Absalom⁴ stands next to that dealing with

¹ Job 12, 4.

² Ps. 2, 4.

³ Ibid. 3.

⁴ Ps. 3.

ב ויאמר על הלעג, כמו שחוק לרעהו אהיה,
 ופעמים יבאו השחוק והלעג יחד על דבר אחד
 ויהיה ענינם ענין השמות הנרדפים, כמו יושב בשמים
 ישחק ה' ילעג למו, כי השחוק ימשך לאדם על צד
 5 הלעג ממה שראוי להלעיג עליו, וזה כשאדם משער
 בזולתו חסרון מה במאמריו או במעשיו ויראה או
 ירגיש בעצמו יתרון באשר לא יכשל הוא במה
 שנכשל חברו במעשה או בדבור, ומתוך כך יתחדש
 השחוק דרך לעג כשיראה חברו שאינו עושה או
 10 אינו אומר מה שראוי כפי החק האנושי או כפי
 מדרגתו.

ג ובעבור זה ייוחס אליו יתברך השחוק והלעג,
 כאמרו יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו, וזה לפי
 שרואה אותם אומרים ננתקה את מוסרותימו וגו',
 15 שהם דברים שאין מחק האדם לאמרם, כמו שאמרו
 רבותינו ז"ל, למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת

1 איוב י"ב, ד'. || 3 תהלים ב' ד'. || 16 ברכות דף י' ע"א.

במה—7-8 || כאשר S [באשר 7 || A om. [יחד || יבא S [יבאו 2
 A adds [שראוי || S om. [אינו 10 || S om. [לעג 9 || A om. [חברו
 באמרו A [כאמרו 13 || לו.

Gog and Magog,¹ is that if any one should say, Is it possible that a servant should rebel against his master? you say to him, Is it possible that a son should rebel against his father? And yet the latter actually happened, so the former will happen.² It is clear from this that it is an unusual thing for a man to say, and that he who says it deserves derision and contempt. In such cases, then, laughter is attributed to God or man.

Sometimes a person laughs when he deceives another in a matter about which the latter should have taken caution and did not. Accordingly the cause of laughter in all cases is a feeling of superiority in the person laughing, when he sees another commit a folly or exhibit ignorance or foolishness. When the scientists³ say that laughter is a human property, i. e. the cause of laughter is not known, they mean to say that we do not know why laughter is accompanied by certain bodily motions or why laughter is caused by touching the armpits or feeling other sensitive places in the body. But derision as a cause of laughter is well known, as we have shown in explaining the verse, "He that sitteth in heaven laugheth."

¹ Ps. 2 is interpreted as referring to Gog and Magog, the leaders of the combined forces of the heathen nations in their fight against Israel in the time immediately preceding the Messianic era. See J. E., V, 212.

² Berakot 10a.

³ Compare Aristotle, On the Parts of Animals, III, 10; p. 673a 6 ff.

גוג ומגוג, שאם יאמר לך אדם כלום יש עבד שמורד
ברבו תאמר לו כלום יש בן שמורד על אביו, אלא
הוה הא נמי הוה, שיראה מדבריהם שזה דבר זר
בחק האדם עד שראוי להלעיג על האומר כן, ועל
זה הדרך ייוחס השחוק לשם או לאדם. 5

ד ופעמים יקרה לאדם השחוק כשמרמה את חברו
בדבר שהיה לחברו לזוהר בו ולא נזהר, ולפי זה
תהיה סבת השחוק בכל מקום מפני היות האדם
השוחק משער בעצמו יתרון דעת על האחר,
בראותו את חברו נכשל בדבר סכלות או כסילות 10
או חסרון ידיעה, ומה שאמרו חכמי חקירה שאדם
שוחק בסגולה, כלומר שאין סבת השחוק ידועה,
הכונה לומר שסבת התנועות שאדם עושה בעת
השחוק נעלמת למה ימשכו אל השחוק והשמחה
כשאדם שוחק אותן התנועות, וכן למה ימשך השחוק 15
אל נגיעת האצילים ומשום מקומות מיוחדים שבגוף,
אבל סבת השחוק הבא לאדם על צד הלעג כבר
תהיה ידועה על הדרך שבארנו ביושב בשמים
ישחק.

talmudic text has S נאמר [תאמר לו²] || A om. [ומגוג¹
ומשמש A [ומשש¹⁶] || אף אתה אמר לו

CHAPTER 17

"Place" (Heb. *makom*) is a term applied to the thing which surrounds bodies and bounds them. An incorporeal thing can not be said to be in place, because the name place applies only to a thing which is filled by another body having dimensions, which enters place and is surrounded by it. Hence it can not be said of God or of the separate intellects that they are in place, for they are not bodies having dimensions which place can surround.

The Bible says in reference to this, "Behold, the heaven and the heaven of heavens can not contain Thee,"¹ meaning that God does not need place to stand in. Such expressions as, "And I will dwell among the children of Israel";² "Then it shall come to pass that the place which the Lord your God shall choose to cause His name to dwell there";³ do not mean that God needs a place to dwell in. The explanation is this. The revelation of God's glory takes place by means of a body that is visible to the senses, like a fire or a pillar of cloud. Thus we read: "And the appearance of the glory of the Lord was like devouring fire on the top of the

¹ I Kings 8, 27.

² Ex. 29, 45.

³ Deut. 12, 11.

פרק יז

א מקום שם נאמר על הדבר המקיף בגשמים ומגביל אותם, ומה שאינו גשם לא יאמר עליו שהוא במקום, כי לא יפול שם המקום אלא על דבר המתמלא מגשם אחד בעל מרחקים שיכנס בו והוא מוקף ממנו, ולזה אי אפשר שנאמר על ה' ולא על השכלים הנבדלים שהם במקום, לפי שאינם גשם בעל רחקים שיקיף המקום בהם.

ב אמר הכתוב מבאר זה הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך, כלומר שאינך צריך אל מקום שתעמוד בו, ומה שאמר הכתוב ושכנתי בתוך בני ישראל, וכן והיה המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם, לא שיהיה צריך אל מקום שישכון בו אבל בעבור כי הראות הכבוד יהיה באמצעות גשם הנראה לחוש, כמו אש או עמוד הענן, אמר הכתוב ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר,

9 מלכים א' ח' כ"ו. || 11 שמות כ"ט מ"ה. || 12 דברים י"ב י"א. ||

16 שמות כ"ד י"ז.

|| A om. [בו¹³]. || בעלי A [בעל⁸]. || שם מקום A [מקום שם²].
ענן S [הענן¹⁵].

mount";¹ "And behold, the glory of the Lord appeared in the cloud";² "And the angel of the Lord appeared unto him in a flame of fire out of the midst of a bush."³ The sudden appearance of the pillar of cloud or of a flame of fire out of the midst of a bush, the bush not being consumed, was an indication that the glory of the Lord, which could not be seen with the senses, was there. This is why the Bible assigns a particular place to the presence of the divine glory, not that the glory has need of a place or of a body to stay in. And inasmuch as place holds a thing in permanency, God is called "dwelling-place" (Heb. *ma'on*), as Moses says, "Thou hast been our dwelling-place,"⁴ meaning that God contains the world and holds it in permanency as a place holds an object. For this reason the Rabbis call Him "place," as in "Blessed be the Place (God) who gave the Torah to Israel,"⁵ also, "And wave his hand to the Place (God), that He remove the leper."⁶

The substance of a thing is also called place, as the Rabbis say, "From its own place the matter is proved,"⁷ also, "Blessed be the glory of the Lord from His place."⁸ The last ex-

¹ Ex. 24, 17.

² Ibid. 16, 10.

³ Ibid. 3, 2.

⁴ Ps. 90, 1.

⁵ The statement occurs in the Passover Haggadah. The nearest rabbinic parallel is found in Midrash Tanhuma, 'Ekeb, §1: יתברך שמו של הקב"ה שנתן תורה לישראל.

⁶ II Kings, 5, 11.

והנה כבוד ה' נראה בענן, וירא מלאך ה' אליו
בלבת אש מתוך הסנה, כי הראות עמוד הענן
פתאום או לבת אש מתוך הסנה והסנה איננו אכל
הוראה על שכבוד השם הבלתי נראה לחוש הוא
שם, לכך ייחס הכתוב אל שכינת הכבוד מקום
מיוחד, לא שיצטרך הכבוד אל מקום ולא אל גשם
שיעמוד בו, ולפי שהמקום מעמיד הדבר ומקיימו
נקרא האל מעון, אמר משה ה' מעון אתה היית
לנו, כלומר שאתה מעמיד העולם ומקיימו כמקום
שמעמיד הדבר ומקיימו, ובעבור זה קראוהו
רבותינו ז"ל מקום, ברוך המקום שנתן תורה
לישראל, וכן והניף ידו אל המקום ואסף המצורע.
ונקרא עצם הדבר מקום, כאמרם ז"ל ממקומו
הוא מוכרע, וכן ברוך כבוד ה' ממקומו, כלומר

1 שמות ט"ז י'. || שם ג' ב'. || 8 תהלים צ' א'. || 12 מלכים ב' ה'
י"א. || 13 שבועות דף ז' ע"ב. || 14 יחזקאל ג' י"ב.

[לנו⁹ || S om. [ה'⁸ || במקום S [מקום⁵ || S om. [אליו¹
A adds בדור ודור. || 9-10 [כמקום-ומקיימו A om. by homoiote-
leuton. || 13 באמרם S [כאמרם¹³ || S om. [כבוד¹⁴ ||

⁷ Shebu'ot, 7b.

⁸ Ezek. 3, 12.

pression means that the glory of the Lord which appeared to the prophets emanated from God's own essence without a mediator, and not that the glory has a place.

There is a question, however, worth noting, whether it is possible to attribute to God location. For though God is not in place, a specific location may be applied to Him, like above, as we read in the Bible, "For God is in heaven, and thou upon earth";¹ and all authorities agree that heaven is the dwelling of the spiritual beings, though they have no need of place. It would appear, therefore, from this that even though He is not corporeal, it is possible to attribute to Him location, without this necessitating corporeality in Him. The same is true of the soul; though she is incorporeal, nevertheless she has a certain location, viz. in the body. For since she is not outside of the body, she is identified with a certain locality, though she is not in place. Similarly we say that the soul of the wicked is judged in Gehenna. Here again though she is not body so as to be in place, place nevertheless bounds her, and she is there to receive her punishment, in the same way as she was in the body when she sinned, though she is not corporeal. In

¹ Ecc. 5, 1.

כי כבוד השם יתברך הנראה לנביאים מושפע מעצמותו יתברך בלי שום אמצעי, לא שיהיה מקום אל הכבוד חלילה.

ד אבל מה שיש בו מקום עיון הוא אם אפשר
 5 ליחס אליו הצד, כי אף על פי שהוא יתברך איננו
 במקום כבר אפשר שייוחס אליו צד מיוחד כמו צד
 המעלה, אמר הכתוב כי האלהים בשמים ואתה על
 הארץ, וכל החכמים מסכימים שהשמים משכן
 לרוחניים אף על פי שאינם צריכים מקום, ויראה
 10 מזה כי אף על פי שאינו גשם כבר אפשר ליחס אליו
 הצד ולא יחייב זה היותו גשם, כמו שנאמר בנפש
 שאף על פי שאינה גשם היא בצד מיוחד, כאלו
 תאמר בגוף, כי אחר שאינה חוצה לו אף על פי
 שאינה במקום היא מתיחדת במקום מוגבל. וכן
 15 נאמר בנפש הרשע שהיא נדונת בגיהנם, כי אף על
 פי שאינה גוף שתהיה במקום כבר יגביל אותה
 המקום ותמצא בו כדי שתקבל עונשה על דרך
 שנמצאת בגוף לחטוא ואף על פי שאינה גשם, ועל

7 קהלת ה' א'.

this way it is possible to say of God that though He is not in place, He is in a certain locality, above or below or some special locality.

On the other hand one may argue against it and say that locality necessarily implies place, for locality is either above or below, and these are without doubt place. To this, however, it may be said that above in the absolute sense is not a place, for the uppermost sphere is above absolutely, and it is clear that it is not in place, since there is no other body outside of it that can surround it.¹ Therefore we may attribute to Him location above, since it is not place. But this is based upon the opinion of Aristotle that place is the limit which bounds a body on the outside, and hence he says that the world as a whole is not in place because there is nothing outside of it to surround it.

But this opinion is clearly unsound, for according to him it would follow that the part has a different place from the whole.² For the parts of fire have no other external surrounding limit except other parts of fire or air, whereas the natural place of the element fire is the concavity of the lunar sphere, which is different from the place of the parts of fire. The same thing applies to the other elements. Moreover, it would follow according to him that

¹ Cf. Wolfson, loc. cit., p. 432, note 54.

² Cf. id., p. 447, note 66.

הדרך הזה אפשר שנאמר בשם יתברך שאף על פי שאינו במקום, שהוא בצד המעלה או המטה או בצד מיוחד.

ה ואפשר לחלוק על זה ולומר כי קיום הצד יחייב
 5 המקום בהכרח, כי הצד הוא או המעלה או המטה, והמעלה והמטה מקום בלי ספק, ויש להשיב על זה ולומר כי המעלה במוחלט אינו מקום, שהרי הגלגל העליון הוא המעלה במוחלט ונתבאר שאינו במקום, כי אין חוצה לו גשם אחר יקיף בו, ועל כן יהיה אפשר ליחס אליו צד המעלה אחר שאינו מקום.
 10 אלא שזה הוא בנוי על דעת אריסטו האומר שהמקום הוא התכלית המקיף בגשם מחוץ, ובעבור זה יאמר כי כלל העולם אינו במקום לפי שאין חוצה לו דבר אחר יקיף בו.

ו וזה הדעת מבואר ההפסד, כי יתחייב אליו לומר שמקום החלק והכל מתחלפים, כי חלקי האש אין להם תכלית מקיף מחוץ אלא חלקים אחרים אשיים או אוירים, והמקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח והוא מתחלף למקום חלקי האש, וכן בשאר היסודות. ועוד יתחייב לו לומר
 20

קיום A adds [יחייב]⁴

the elements remain in their places by force. For the natural place of the element fire is the concave surface of the lunar sphere, which is above. Hence all the parts of fire outside of those which are adjacent to the inner surface of the sphere remain where they are by force;¹ and similarly in the case of the other elements. Again, if the place of the element earth is the surface of the element water which bounds it on the outside, the place of earth would not be below in the absolute sense, as he maintains, since below in the absolute sense is the center.² Furthermore, it follows according to him that the place of the part is greater than the place of the whole. For if you remove part of the inside of a sphere, it will require a greater surface to bound it outside and inside than when it is solid. Besides, it would follow according to him that one and the same body will have many places differing in magnitude. For if you divide a body into parts, each of the latter will require a greater place than before the division, and the same is true if you divide the parts into other parts, and those again into parts. But this is contrary to the statement of Euclid in his book *Concerning the Heavy and the Light*,³ where he says that

¹ The natural place of a thing is contrasted with the place which a thing may occupy because it is held there by force against the natural tendency of the thing. Now since according to Aristotle the natural place of fire is the inner surface of the lunar sphere and place means according to him the bounding limit, it follows that all the lower

שהיסודות הם עומדים מוכרחים במקומם, כי המקום הטבעי ליסוד האש הוא מקוער גלגל הירח שהוא המעלה, ויהיו לפי זה כל חלקי האש עומדים מוכרחים זולתי העומדים אצל שטח הגלגל, וכן יתחייב זה בשאר היסודות. ואם מקום יסוד הארץ הוא שטח יסוד המים המקיף בה מחוץ, לא יהיה מקום הארץ המטה במוחלט כמו שהניח הוא, לפי שהמטה במוחלט הוא המרכז. ועוד יתחייב לו לומר שיהיה מקום החלק גדול ממקום הכל, כי גשם אחד כדוריי כשילקח ממנו קצת ממה שבתוכו יצטרך אל שטח יותר גדול שיקיף בו מבית ומבחוץ. וכן יתחייב לו לומר שהגשם האחד יהיה לו מקומות רבים מתחלפים בגודל והקוטן, כי הגשם האחד כשיתחלק יצטרכו חלקיו אל מקום יותר גדול מאשר בתחלה, וכן כשיתחלקו חלקיו לחלקים אחרים וחלקים לחלקים, וזה הפך מה שהניחו אקלידס בספר הכבדות והקלות, שאמר שם כי למעלה S [המעלה]³

layers of fire do not occupy their natural place, but are kept down out of their natural place by force.

² See Wolfson, loc. cit., p. 445, note 64.

³ A spurious work. Cf. Steinschneider, Die Hebräischen Uebersetzungen, p. 503, note 20.

equal bodies occupy equal places. But according to the Aristotelian hypothesis this is not true. For of two equal bodies the one that is divided will require a greater place than the other.

All these difficulties follow from the opinion that place is an external bounding surface. But if place is defined as being the vacuum into which the body enters, none of the difficulties results.¹ Aristotle objects to this definition on the ground that if there are such things as self-existent distances, and these distances are place,² two absurdities will follow. One is that one and the same thing will have an infinite number of places all at once. The other is that places would be subject to motion, and that place, which is in the basin of water,³ would in turn require a place. This absurd result, however, follows only if the distances are subject to motion, but if we say that

¹ See Wolfson, *op. cit.*, p. 455, note 75.

² The Hebrew word **לרחק** may be translated distance, interval or dimension. Here the word is an abbreviation of the definition of space expressed by Hasdai Crescas (*Or Adonai*, ed. Ferrara 7b, end): **הרחק אשר בין חכליות המקיף** = **τὸ διάστημα τὸ μετὰ τῶν ἐσχάτων τοῦ περιέχοντος**, the interval or distance between the limits of the surrounding body. See Efros, *The Problem of Space in Jewish Mediaeval Philosophy*, p. 69, note 87.

³ The translation of this passage is based upon the reading **בספל** of the Warsaw edition. MSS. A, B, C, D and first edition read **הספל**, but this cannot be correct, for according to Albo's definition of space, which is here as-

הגשמים השוים ימלאו מקומות שוים, וזה שקר לפי ההנחה הזאת, כי כבר יהיו ב' גשמים שוים ואם יתחלק האחד יצטרך אל מקום יותר גדול מן האחר השובה אליו.

ז וכל אלו הבטולים יתחייבו לאומר שהמקום הוא השטח המקיף מחוץ. אבל אם היה המקום הוא הפנוי והריקות שיכנס בו הגשם לא יתחייב דבר מאלו הבטולים. ומה שאמר אריסטו כי למאמר האומר בשיש הנה רחקים עומדים בעצמם ושהרחקים הם המקום יתחייבו שני שקרים, הא' שיהיו לדבר האחד 10 בעצמו מקומות רבים יחד בלתי בעלי תכלית, והשני שיהיו המקומות מתנועעים ושיהיה המקום שהוא בספל למים מצטרך אל מקום, הנה אמנם היה מתחייב זה אם היו הרחקים מתנועעים, אבל

ספל E, הספל S, A, B, C, D [בספל¹³ || A om.] [האומר⁸]. The first ed. and the MSS. to the contrary notwithstanding, the best reading is בספל, as in the Warsaw edition. See note 3 to the English translation.

sumed, the vessel is not the place of the water. I read therefore בספל with the Warsaw edition and translate: "place, which is in the basin of the water," i. e. the distance or interval between the limits of the water in the basin.

they are not subject to motion, and that it is the body and its parts that move from distances to other distances, no absurdity will follow at all.¹ For the basin and the water have each special distances which they fill and which are not changed when they move. According to this opinion the uppermost sphere and the world as a whole are in place.² And therefore it is impossible to attribute to God locality any more than place.

¹ See Wolfson, loc. cit., pp. 441-443, note 57.

² The entire discussion of place in this chapter is taken from the Or Adonai of Hasdai Crescas, who criticizes Aristotle's definition of place. The Aristotelian argument against identifying place (τόπος) with the distance between the limits of the surrounding body (διάστημα τὸ μεταξύ τῶν ἐσχάτων) is found in the Physics, IV, ch. 4, p. 211b 19-25: εἰ δ' ἦν τι τὸ διάστημα τὸ πεφυκὸς καὶ μένον ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ, ἄπειροι ἂν ἦσαν τόποι. μεθισταμένου γὰρ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ἀέρος ταὐτὸ ποιήσῃ τὰ μόρια πάντα ἐν τῷ ὅλῳ ὅπερ ἅπαν τὸ ὕδωρ ἐν τῷ ἀγγεῖῳ. ἅμα δὲ καὶ ὁ τόπος ἔσται μεταβάλλων. ὥστ' ἔσται τοῦ τόπου τ' ἄλλος τόπος, καὶ πολλοὶ τόποι ἅμα ἔσονται. The passage is somewhat obscure, but as Simplicius interprets it, Aristotle says that three absurdities follow from the definition of place as interval or distance: 1, that there are an infinite number of places. 2, that place is in place. 3, that a given body has many places at the same time. Crescas, whom Albo follows, combines 1 with 3.

The relevant passages in the Or Adonai of Crescas are p. 8a and p. 22a (ed. Ferrara). The first is as follows:
 וארסטו יאמר בזה המאמר בשיש הנה רחקים עומדים בעצמם יתחייבו
 ממנו ב' שקרים שא' (הא' read) שיהיה לדבר הא' בעצמו מקומות רבים יחד

אם נאמר שאינם מתנועעים ושהגשם וחלקיו הם המתנועעים ממרחקים אל מרחקים, לא יתחייב מזה בטל כלל, כי הספל והמים כל אחד עומד במרחקים מיוחדים לא יומרו אותם המרחקים בהתנועעם יחד, ולפי דעת זה יהיה הגלגל העליון וכל העולם במקום, ואי אפשר לפי זה ליחס אליו יתברך הצד כמו שלא ניהס אליו המקום.

5

יומדו S] יומרו⁴

בב'ת והב' שיהיו המקומות מתנועעים ושיהיה המקום במקום, והנה איך יחוייב זה, כפי מה שאומר. וזה שאם היה הרחק אשר בין תכליות הגשם הוא המקום חוייב שיהיו חלקי הגשם במקום בעצם. וזה כי כמו שהגשם בכללו הוא במקום להיותו ברוחק שוה לו הנה כל אחד מחלקיו במקום להיותו ברוחק השוה לו. וכאשר הנחנו כלי מים יתנועע ממקום אל מקום הנה כמו שהמים יעתקו בכלי עם הרחק השוה לו אשר יטרידהו ויהיה ברוחק אחד (אחר?) כאשר המיר הכלי בכללו מקומו כן יעשו חלקי המים, רצו' שהם יעתקו עם הרחקים המיוחדים להם אל הרחקים אחרים אשר הם מקומות להם וכאש' חלקנו החלקים אל חלקים אחרים תמיד הנה יתחייבו הב' שקרים אם שיהיו להם מקומות בב'ת ואם שיהיו המקומות מתנועעים ושיהיה המקום במקום.

In this passage Crescas states the Aristotelian arguments against the conception of place as distance.

The second passage contains Crescas' answer to these arguments and reads as follows:

והשקרים אשר חייב ארסטו לזה הדעת אין ענין להם שהוא מיוסד על שהרחקים אשר בתוך הכלי מים נעתקים בהעתק הכלי ואז היו מתחייבים השקרים ההם והוא בדוי ואינו אמת, שהרחקים לאומרים בפני ורקות בלתי מתנועעים, ולזה לא יתחייבו הבטולים ההם.

Cf. Wolfson, loc. cit., pp. 421 ff., notes 36, 54, 57, 64, 66, 75, 78, 80.

And as to the fact that the Bible does attribute to God location above, in the expressions, "O Thou that art enthroned in the heavens,"¹ "He that sitteth in heaven laugheth,"² and others, it may be that because the divine power appears more clearly in the motion of the spheres by reason of the intensity and continuity of their motions, and because they are made of a nobler material than the other bodies,³ and because location above is superior, it says that the heavens are the dwelling-place of the spiritual beings. And it may be that the Bible attributes to God location as it attributes place and the other corporeal attributes, because, as the Rabbis say, "The Torah speaks in human language."⁴ We shall now conclude the discussion of the dogma of incorporeality. What we have said on this topic, may be used to throw light on analogous topics.

CHAPTER 18⁵

The third dogma is that God is independent of time. This means that God existed before time and will exist after time ceases, therefore His power is infinite. For every one who is dependent upon time is necessarily limited in power,

¹ Ps. 123, 1.

² Ibid. 2, 4.

³ According to Aristotle, whose opinion the mediaeval philosophers adopted, the sublunar bodies are composed of fire, air, water, earth, whereas the heavenly spheres and bodies are made of a fifth element, ether, which is not subject to change or to destruction.

ח ומה שייחס אליו הכתוב צד המעלה באמרו
 היושבי בשמים, יושב בשמים ישחק, ודומיהם, אפשר
 כי בעבור שהכח האלהי יראה יותר בתנועת
 הגלגלים לחוזק ותמידות תנועותיהם, ושהם מחומר
 5 נכבד משאר הגשמים, וצד המעלה הוא יותר נכבד,
 על כן יאמרו שהם משכן לרוחניים. ואולי כי יחס
 אליו הכתוב הצד כדרך שייחס אליו המקום ושאר
 התארים הגשמיים על דרך שאמרו דברה תורה
 כלשון בני אדם. ונפסיק הדבור בשורש שאינו גוף
 10 ולא כח בגוף, כי ממה שאמרנו ילקח ראייה על
 הדומה לו.

פרק יח

א השורש השלישי שאין לו התלות בזמן. ובאורו
 שהוא נמצא קודם מציאות הזמן ואחר מציאות הזמן,
 15 ולזה יהיה כחו בלתי בעל תכלית, וזה כי כל מי
 שיש לו התלות בזמן יהיה כחו בעל תכלית בהכרח

2 תהלים קכ"ג א'. || שם ב' ד'. || 8 סנהדרין דף ס"ד ע"ב, דף צ' ע"ב.

|| S om. [אליו⁷] || שהכרח A [שהכח³] || A om. [ישחק²]
 ולקח S [ילקח¹⁰] || מה שאמרנו A [שאמרו⁸].

⁴ Sanhedrin 64b, 90b.

⁵ The discussion of time in this chapter is also taken from Crescas, Or Adonai, I, 2, 11.

which ends with time. Since therefore God is not dependent upon time, His power is infinite. It must be understood therefore that when we say, God is prior,¹ the expression is used figuratively and loosely. For the word prior is predicated of a thing in relation to something else, thus we say, Noah was prior to David, Enoch was prior to Elijah, because the one existed at a time which was prior to the time at which the other existed. But it is clear that the term prior as applied to God is not predicated in relation to anything else, as if to say that He existed a certain length of time before something else. If this were the case, time would limit His existence; and if so, time would necessarily be prior to Him, and He would exist at a certain time and not at another, and would be preceded by privation or non-existence. But whatever is preceded by non-existence is a possible and not a necessary existent, as we explained before. Moreover, the Bible, too, says, "Who hath preceded Me, that I should repay Him?"² which means that He is prior to all existing things, and nothing is prior to Him. Therefore the term priority³ which is predicated of God must be understood in a negative manner, in the sense that nothing was prior to Him, not even non-existence, but that He always existed in the same way without change.

¹ The Hebrew word קדמון, used by the philosophers in the sense of eternal, means literally prior.

² Job 41, 3.

³ The Hebrew word קדמות is the abstract of קדמון, for which see note 1.

בכלות הזמן ההוא, ואחר שהוא יתברך אין לו
 התלות בזמן יהיה כחו בלתי בעל תכלית, ועל כן
 ראוי שיובן כי כשיאמר עליו שהוא קדמון אמנם
 יאמר בהעברה ובהקל מן הלשון, כי קדמון יאמר
 על כל דבר בצרוף אל דבר אחר, כמו שנאמר כי
 5 נח קדמון מדוד וחנוך מאלהו בעבור שהאחד היה
 בזמן קודם לזמן שהיה בו האחר, והוא מבואר כי
 שם הקדמון הנאמר עליו יתברך אינו נאמר בצרוף
 אל דבר אחר, כלומר שהיה קודם לדבר מה זמן
 10 מה, כי יהיה הזמן לפי זה מגביל מציאותו, ואם הזמן
 מגביל מציאותו יהיה הזמן קודם לו בהכרח, ויהיה
 נמצא בזמן זולת זמן ויקדם לו ההעדר, וכל
 מה שיקדם לו ההעדר הוא אפשרי המציאות ולא
 מחוייב המציאות כמו שבארנו, עם שהכתוב אומר
 15 מי הקדימני ואשלם וגו', כלומר שהוא קודם לכל
 הנמצאים ולא קדם לו דבר. ולזה ראוי שיובן ענין
 הקדמות הנאמר עליו יתברך ענין שוללי, והוא שלא
 קדם לו דבר ולא העדר אבל נמצא תמיד על תואר
 אחד קיים מבלי שנוי.

 15 איוב מ"א ג'.

 A adds [הזמן]¹⁰ || שיהיה A [שהיה]⁹ || ככלות S [בכלות]¹
 מתחייב S [מחוייב]¹⁴ || קודם.

Similarly the term perpetual, applied to God, means that nothing is posterior to Him. For just as time can not be prior to Him, as we have explained,¹ so nothing can come after Him, nor can time outlast Him in the direction of the end, as it can not be prior to Him in the direction of the beginning. For if time could outlast Him in the direction of the end, He would exist at one time and not at another, and would not be a necessary existent, as we explained in relation to the term prior.¹ Therefore the concepts of priority and perpetuity predicated of God are negative in meaning, they deny non-existence *a parte ante* as well as *a parte post*.

That time is not prior or posterior to God is true even if by time we mean unmeasured duration conceived only in thought, existing always, both before the creation of the world and after its cessation, but without the order apparent from the motion of the sphere, since the sphere was then neither in motion nor existent. Our Rabbis are of the opinion that time in the abstract is such a duration. Time measured or numbered through the motion of the sphere they call "order of times," not simply time. According to this there are two species of time, the one is numbered and measured by the motion of the sphere, to which are applicable the

¹ P. 108 f.

ב וכן שם הנצחי הנאמר עליו יתברך רוצה לומר
 שלא יתאחר אליו דבר, כי כמו שאי אפשר שיקדם
 לו הזמן כמו שבארנו, כן אי אפשר שיתאחר אליו
 דבר ולא שיעדיף עליו הזמן מצד התכלית כמו
 5 שלא יקדם לו מצד ההתחלה, שאם היה הזמן עודף
 עליו מצד התכלית היה נמצא בזמן זולת זמן ולא
 יהיה אם כן מחוייב המציאות כמו שבארנו בקדמון,
 ולזה יהיה ענין הקדמות והנצחיות הנאמר עליו
 יתברך שב אל ענין שולליי, והוא שלילת ההעדר
 10 מצד ההתחלה ומצד התכלית.

ג וזה אף אם היה הזמן הוא המשך הבלתי משוער
 המדומה במחשבה, שהוא נמצא תמיד קודם בריאת
 העולם ואחר העדרו, אלא שלא היה באותו המשך
 הסדר הנראה מצד תנועת הגלגל, אחר שלא היה
 15 הגלגל מתנועע ולא נמצא. והו דעת רבותינו ז"ל
 שהמשך הוא הזמן בשלוח, כי הם יקראו הזמן
 המשוער או הנספר בתנועת הגלגל סדר זמנים לא
 זמן סתם, ויהיה הזמן לפי זה שני מינים, ממנו נספר
 ומשוער בתנועת הגלגל, ויפול בו הקודם והמתאחר

S [היה] ¹¹ || A om. by homoioteleuton. [כמו-התכלית] ⁴⁻⁶
 כתנועת S [בתנועת] ¹⁹ || סדר A adds [לא] ¹⁷ || יהיה.

terms prior and posterior, equal and unequal. The other is not numbered or measured, but is a duration existing prior to the sphere, to which the words equal and unequal do not apply. This is what Maimonides calls imagination of time.¹ This latter kind may be perpetual. The kind that has an origin is the "order of time," not time simply. In this way all the doubts and difficulties disappear, which are raised concerning the quiddity of time, namely whether time originates in time or not. The solution is that though time has no origin, the order of time originates in time.

We can also answer the other question in relation to the now. The now, it is said, divides the past from the future. There is therefore a time before the first now, and hence time and the sphere are eternal.² The answer to this on the basis of our analysis is not difficult. Time in which there is motion has in it the elements prior and posterior, but time in which there is no motion has not the elements prior and posterior, and it is not subject to measure because measure can not apply to time without motion. The terms prior and posterior apply to it only figuratively and

¹ Guide, II, 13. On this discussion of the meaning of time, see Wolfson, in *Jewish Quarterly Review*, N. S., vol. X, pp. 1-17; id., "Solomon Pappenheim on Time and Space," in *Israel Abrahams Memorial Volume*, p. 428.

² Aristotle, *Physics* VIII, 1, p. 251b 19: *εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστὶ μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι χρόνον.*

והשוה והבלתי שוה, וממנו בלתי נספר ומשוער
והוא המשך שהיה קודם מציאות הגלגל שלא יפול
עליו השוה והבלתי שוה, והוא אשר קרא הרמב"ם
ז"ל דמות זמן בפרק י"ג משני, וזה המין אפשר שיהיה
נצחי, והמתהווה או המתחדש הוא סדר הזמן לא
5 הזמן, ובזה הדרך יסתלקו כל הספקות והמבוכות
שיש במהות הזמן אם הוא הוה בזמן אם לאו, כי אף
על פי שהזמן לא יתחדש ולא יתהווה, מכל מקום
סדר הזמן כבר יהיה בזמן.

ד וגם מה שספקו על העתה בשאמרו כי העתה הוא
אשר יחלוק בין הזמן הקודם מן המתאחר, וכבר
יהיה זמן קודם לעתה הראשון, ויתחייב שיהיה הזמן
והגלגל נצחי, איננו ממה שיקשה לפי זה הדרך, כי
הזמן שיש בו תנועה יש בו קודם ומתאחר, אבל הזמן
שאין בו תנועה אין בו קודם ומתאחר, ואין שם זמן
15 משוער, כי לא יפול השעור בזמן בזולת תנועה,
ולא יאמר בו קודם ומתאחר אלא בהעברה ובהקל

S [שיש-הזמן¹⁴] || כשאמרו S. [בשאמרו¹⁰] || שיהיה S [שהיה²
om. by homoioteleuton. || A [אבל-ומתאחר¹⁴⁻¹⁵] om. by ho-
moioteleuton. The reading in the text corresponds to
that of B and C.

loosely. The same thing is illustrated in the saying that outside of the world there is neither a plenum nor a vacuum.¹ To the objection that if there is an outside there must necessarily be a plenum or a vacuum, the answer is that the word outside is used figuratively and loosely. The same is true of the words prior and posterior as applying to the imaginary duration before the creation of the world.

The difficulty of understanding how the world can end with something which is neither a plenum nor a vacuum, or how there can be a duration before the creation of the world which has in it neither prior nor posterior, such as are contained in the order of time as it exists at present, accounts for the statement of the Rabbis that one must not ask what is above, what is below, what is before and what is behind.² Above and below refer to what is outside of the world, before and behind refer to the duration which is prior to the creation of the world and posterior to its cessation, in reference to which the Rabbis say that one must not ask whether the words prior and posterior apply to it or not.

One may object here on the basis of a statement of Rabbi Judah son of Rabbi Simon. From the expression in Genesis, "and there was evening and there was morning, one day,"³ he infers that the order of time existed before

¹ Cf. Wolfson, *op. cit.*, p. 421, note 36.

² Hagigah 11b.

³ Gen. 1, 5.

מן הלשון, כמו שיאמר שאין חוץ לעולם לא ריקות
ולא מלוי, ואם יש שם חוץ בהכרח יש שם ריקות
או מלוי, אלא שמלת חוץ נאמר בהעברה ובהקל
מן הלשון, וכן קודם ומתאחר הנאמר על המשך
המדומה קודם בריאת העולם. 5

ובעבור כי הבנת דבר זה קשה איך יצויר ה
שיכלה העולם אל דבר שאינו לא ריקות ולא מלוי,
וכן איך יצויר משך קודם בריאת עולם בלי קודם
ומתאחר כמו שהוא בסדר הזמן הנמצא היום, על
כן אמרו רבותינו ז"ל לא ישאל אדם מה למעלה מה 10
למטה מה לפנים מה לאחור, כי מה למעלה ומה
למטה ירמוז על מה שהוא חוץ לעולם, ומה לפנים
ומה לאחור ירמוז על המשך שהוא קודם בריאת
העולם ואחר העדרו, ויאמר שלא ישאל אם יפול
בו קודם ומתאחר אם לאו. 15

וואל תקשה עלי מאמר רבי יהודה בר' סימון ו
שאמר ויהי ערב ויהי בקר יום אחד מלמד שהיה

10 חגיגה דף י"א ע"ב. || 17 בראשית רבה פרשה ב'.

|| ומאחר S [ומתאחר] ⁴ || מלאוי S [מלוי] ³ || מלאוי S [מלוי] ²
על A adds [שאמר] ¹⁷ || ודרז"ל S [אמרו-ז"ל] ¹⁰ || העולם A [הזמן] ⁹

creation.¹ From this statement it would seem that his opinion was either that the sphere is eternal, as Aristotle thought, or that the unmeasured duration is called order of time. The answer is that this is not the meaning of Rabbi Judah. The purpose of his statement is to obviate the notion suggested at first sight that the order of day and night did not begin until the fourth day when the luminaries were suspended in the sky. Having this in view, he says that from the first day when the sphere was created it was in motion, resulting in the order of day and night before the fourth day. Thus the appearance of evening and morning mentioned at the beginning is true. The reason why the Bible mentions the suspension of the luminaries and the stars on the fourth day is to show that their different motions by which they serve "for signs and for seasons, and for days and years,"² are for the purpose of exerting an influence upon the lower world by the different position of their light in relation to the earth. This is explained in the statement, "And God set them in the firmament of the heaven to give light upon the earth."³ It is clear therefore from the words of Rabbi Judah son of Rabbi Simon that the time that is measured by the motion of the sphere is called order of time and not time simply, and that time simply is the duration which has no prior and posterior, nor order of time, since there is no motion in it.

¹ Gen. Rab. 2.

² Gen. 1, 14.

³ Ibid. 17.

סדר זמנים קודם לכן, שיראה מדבריו אם שדעתו
 היה שהגלגל קדום כדעת אריסטו, אם שהמשך
 הבלתי משוער נקרא סדר זמנים, שאין הדבר כן,
 אלא שלפי שהמובן מן הפסוקים הוא שלא היה
 סדר היום והלילה נמצא עד היום הרביעי שנתלו 5
 בו המאורות, אמר כי מיום הראשון שנברא הגלגל
 היה מתנועע והיה נמצא סדר היום והלילה קודם
 יום הרביעי, ומראה הערב והבקר אשר נאמר
 אמת הוא, ולא נזכר תליית המאורות והכוכבים
 ברביעי אלא לבאר שמציאותם מתנועעים בתנועות 10
 מתחלפות עד שיהיו לאותות ולמועדים ולימים
 ושנים הוא כדי שימשך מהם שפע בעולם השפל
 בהתחלף מצב ניצוציהם מהארץ, וזהו שבאר ויתן
 אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ,
 ויתבאר לפי זה מדברי רבי יהודה ברבי סימון כי 15
 הזמן המשוער בתנועת הגלגל נקרא סדר זמנים לא
 זמן בשלוח, כי המשך הוא הזמן בשלוח שאין בו
 קודם ומתאחר ולא סדר זמנים אחר שאין בו
 תנועה.

 13 בראשית א' י"ז.

 הממורות S [המאורות] ⁶ || או A [אם] ²

If, however, time is not a conceptual duration but one that is measured by the motion of the sphere, according to Aristotle's view,¹ the meaning of divine priority and perpetuity would be that God is prior to all existing things and to time which is numbered by the motion of the sphere. The essential meaning of priority and perpetuity, though they are different, would thus be the same, namely that God always exists in the same way before time and after time will cease.

Therefore we make independence of time one dogma, in order to include priority and perpetuity, whether time is a conceptual duration, as the Rabbis maintain, or one that is numbered by the motion of the sphere, according to the opinion of Aristotle. Thus we find that wherever the Bible describes God as first it also characterizes Him as last, to indicate that He has one attribute, independence of time, which embraces both. Isaiah says, "Thus saith the Lord, the King of Israel, and his Redeemer, the Lord of hosts: I am the first, and I am the last, and beside Me there is no God."² The meaning is, there is no existing thing outside of Me that can be characterized as first and last, for all other existing things have time before them or after them and

¹ Physics IV, 14, p. 223b 22, διὸ καὶ δοκεῖ ὁ χρόνος εἶναι ἢ τῆς σφαίρας κίνησις.

² Is. 44, 6.

וואלם אם הזמן איננו המשך המדומה אלא
 המשוער בתנועת הגלגל כמו שהוא דעת אריסטו,
 יהיה ענין הקדמות והנצחיות שהוא קודם לכל
 הנמצאים ולזמן הנספר בתנועת הגלגל, ויהיה
 הקדמות והנצחיות עם היותם מתחלפים ענינם ענין
 5 אחד, והוא שהוא נמצא קודם הזמן ואחר הזמן תמיד
 על ענין אחד.

ח ולזה שמנו שורש שאין לו התלות בזמן, כדי
 לכלול הקדמות והנצחיות כאחד, הן שיהיה הזמן
 10 המשך המדומה כדעת רבותינו ז"ל או הנספר
 בתנועת הגלגל כדעת אריסטו. וכן נמצא הכתוב
 בכל מקום שיתאר השם יתברך בשהוא ראשון
 יתארהו בשהוא אחרון, לרמוז שיש לו תואר אחד
 מורה על שניהם והוא שאין לו התלות עם הזמן,
 15 אמר ישעיה כה אמר ה' מלך ישראל וגואלו ה'
 צבאות אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלהים,
 רצה לומר אין בכל הנמצאים מי שיתואר בשהוא
 ראשון והוא אחרון זולתי, כי כל הנמצאים מבלעדי
 יקדם להם או יתאחר להם הזמן ולזה הם אפשרי

15 ישעיה מ"ד ו'.

therefore are possible existents, whereas I, being independent of time, am not a possible but a necessary existent. This is why Isaiah concludes, "And beside Me there is no God," i. e. among all existing things there is no necessary existent, i. e. one who is all-powerful, outside of Me, for there is no one to whom the names first and last apply outside of Me, and therefore it is clear that I alone am God, i. e. a necessary existent.

CHAPTER 19

From our discussion proving that God is not subject to time, it follows that every attribute applied to God, whether it be positive or negative, must be prior and perpetual like Him, i. e. must be infinite on both sides, *a parte ante* and *a parte post*. For it is impossible that any of His attributes should come into being, not having been before, else God would be composed of things having origin. But whatever is composed of things having origin, itself has origin and is not prior in the general sense of the term. Similarly it is impossible that any attribute should be in Him at one time and not at another, for then God would be subject to change, which is impossible. For change is motion and the realization of

המציאות, אבל אני אחר שאין לי התלות בזמן אינני אפשר המציאות אבל מחוייב המציאות, ולזה סיים ומבלעדי אין אלהים, כלומר אין בכל הנמצאים מי שיהיה מחוייב המציאות, רוצה לומר יכול על הכל, 5 זולתי, כי אין בהם מי שיפול עליו שם ראשון ואחרון מבלעדי, ובעבור כן יתבאר כי אני לבדי האלהים, רוצה לומר מחוייב המציאות.

פרק יט

א וממה שבארנו שהוא יתברך אינו נופל תחת הזמן 10 יתבאר שכל תואר שיתואר בו הוא יתעלה, הן שיהיה חיובי או שוללי, ראוי שיהיה קדמון ונצחי כמוהו, רוצה לומר שהוא בלתי בעל תכלית מהב' צדדים, הן מן הצד הקודם הן מן הצד המתאחר, כי אי אפשר שימצא בו שום תואר אחר שלא היה, 15 שאם כן יהיה הוא יתברך מחובר מן המיוחדשים, וכל המחובר מן המיוחדשים מיוחדש, ולא יהיה אם כן קדמון בשלוח. וכן אי אפשר שיהיה בו בזמן זולת זמן, שאם כן היה משתנה, והוא יתברך אי אפשר שישתנה, כי השנוי תנועה ויציאה מן הכח אל

|| A om. [יתבאר כי⁶] || A om. [אין³] || אינו A [איני¹] || S om. [בו¹⁷]

the potential.¹ Moreover all motion takes place in time.² God would therefore have need of time to change in, and if He is subject to change He would be subject to genesis and would not be eternal, but we have already proved that He is absolutely eternal. It is clear therefore that no change can apply to Him.

The other existing things, however, are subject to time, therefore time causes them to change. Even the Separate Intelligences, which are not composed of opposites, and thus are not subject to qualitative or quantitative change which are due to the presence of opposites, may nevertheless be subject to change in time. Thus the first effect, having come into being in time, was, let us say, two thousand years old in the time of Abraham, whereas now it is five thousand years old or more. Similarly everything that was created is necessarily older to-day than it was in the time of David, and hence is subject to time. But we can not say of God that He is older to-day than He was in the time of David, or when He created the world, because He has always existed in the same way before the world was created, will continue the same after the world comes to an end, and time will not change Him.

¹ Aristotle, Physics III, 1, p. 201a 11, ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν.

² Ibid. IV, 11, p. 219b 16, ἀκολουθεῖ τῇ κινήσει ὁ χρόνος.

הפעל, וכל תנועה בזמן, ויהיה הוא יתברך אם כן צריך אל הזמן כדי שישתנה בו, ואם ישתנה יהיה מחודש ולא קדמון, וכבר נתבאר שהוא קדמון במוחלט, ולזה יתבאר שאי אפשר שיפול עליו שום שנוי. 5

ב אבל מה שזולתו מן הנמצאים יפלו תחת הזמן ולכן ישנה אותם הזמן, וזה כי אפילו השכלים הנבדלים אף אם אינם מורכבים מהפכים כדי שישתנו, לפי שההפכים סבת השנוי, עם כל זה כבר יצויר בהם שנוי מצד הזמן, כי העלול הראשון דרך משל, אחר שהוא מחודש, הנה בימי אברהם היה לו אלפים שנה שנוצר והיום יש לו ה' אלפים שנה ויותר, וכן כל מה שהוא נברא בהכרח יש לו היום יותר זמן ממה שהיה לו בימי דוד, ולזה יפול תחת הזמן, אבל השם יתברך אי אפשר שיאמר עליו שיש 15 לו יותר זמן היום ממה שהיה לו בימי דוד וממה שהיה לו כשברא העולם, לפי שהוא קיים תמיד על ענין אחד קודם שנברא העולם ואחר שיכלה העולם, ולא ישנוהו הזמנים.

התבאר S [יתבאר 4

This is the meaning of the statement of the Rabbis in their comment on the verse, "I have been young, and now am old . . ."¹ Who is the author of this observation? they ask. It can not be David, for he was not old enough to be warranted in making such a statement, in other words, the three-score and ten years that David lived are not sufficient to warrant a person in stating a universal proposition, such as, "Yet have I not seen the righteous forsaken."² It can not be God who is responsible for the statement, for there is no old age in God. The author of the statement must, therefore, be the prince of the world.³ Here we see an explicit statement that God can not be described as old, while the Active Intellect, who is the prince of the world,⁴ is described as young and old. Being created, he is subject to time, and the terms youth and old age apply to him in respect to time, though not in respect to strength and weakness. For it necessarily follows that we can count the number of his days and years in so far as he is a created being, a fact which does not apply to God, for being prior to time, He is not changed by time. Therefore there is no other being who can say about himself, "I, I am He," using the first personal pronoun twice, except God, who exists always in the same way. Therefore the Bible

¹ Ps. 37, 25.

² Ibid.

³ Yebamot 16b. See above p. 62 and note 1.

⁴ See above p. 62 and note 1.

2 וזהו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת יבמות על פסוק
 נער הייתי גם זקנתי, מאן אמריה אילימא דוד מי
 קשיש כולי האי, כלומר שאין שבעים שנה שחיה
 דוד מספיקים לעשות הקדמה כוללת שיאמר ולא
 5 ראיתי צדיק נעזב וגו', אלא קודשא בריך הוא, מי
 איכא זקנה קמיה, אלא פסוק זה שר העולם אמרו,
 הרי בארו בפירוש שהשם יתברך לא יתואר בזקנה.
 אבל השכל הפועל שהוא שר העולם יתואר בנערות
 וזקנה, כי להיותו נברא יפול תחת הזמן, ויפול עליו
 10 נערות וזקנה מצד הזמן, אף על פי שלא יפול עליו
 זה מצד החוץ והחולשה, וזה כי בהכרח ימנו לו
 מספר ימים ושנים מצד היותו נברא, מה שלא יפול
 כן על השם יתברך, כי להיותו קודם אל הזמן לא
 ישנהו הזמן. ולזה אין שום נמצא זולתו שיוכל לומר
 15 על עצמו אני אני הוא שתי פעמים אלא האל יתברך
 להיותו תמיד קיים בתואר אחד, ולזה אמר הכתוב

1 דף ט"ז ע"ב. || 2 תהלים ל"ז כ"ה.

S om. [לו¹¹] || S om. [בארו⁷]

says, "See now that I, even I, am He,"¹ "I, even I, am the Lord; and beside Me there is no saviour."² The meaning of the latter expression is, I can save because I exist always in the same way without change, but no other being can save, because he is subject to change.

CHAPTER 20

The word *kol* (=all, every) denotes primarily the totality of a thing, as, "The Lord hath made all things for His own purpose";³ "And God saw every thing that He had made, and behold, it was generally good."⁴ The last expression means that in all existing things, the good prevails⁵ and predominates.

The word is also applied to all the particulars that are included in the general, as, "And all the souls that came out of the loins of Jacob were seventy souls,"⁶ which without doubt applies to every one of the individuals. The same is true of the expression, "And Abraham took Ishmael his son, and all that were born in his house . . . and circumcised . . ."⁷

¹ Deut. 32, 39.

² Is. 43, 11.

³ Prov. 16, 4.

⁴ Gen. 1, 31. See following note.

⁵ The Hebrew "כָּל" is used by the Hebrew philosophical translators to represent the Aristotelian *ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*, which denotes that which happens as a general rule, as opposed to that which happens by chance and hence rarely. Cf. Husik, *Studies in Gersonides*, J.Q.R., N.S.,

ראו עתה כי אני אני הוא פעמים, אנכי אנכי ה' ואין מבלעדי מושיע, כלומר לפי שאני בתואר אחד קיים תמיד מבלי שנוי אני יכול להושיע, אבל כל נמצא זולתי אחר שהוא משתנה לא יוכל להושיע.

פרק כ

5

מלת כל הנחתו הראשונה היא על כללות הדבר, כמו כל פעל ה' למענהו, וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, שפירושו שבכלל הנמצאות הטוב הוא מאודי וגובר בהם.

ויאמר על כל הפרטים אשר תחת הכלל, כמו כל נפש יוצאי ירך יעקב שבעים נפש, שנאמר על כל אחד ואחד מן הפרטים בלי ספק, וכן ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו וגו' וימל את כל וגו'.

1 דברים ל"ב ל"ט. || ישעיה מ"ג י"א. || 7 משלי ט"ז ד'. || בראשית א' ל"א. || 11 שמות א' ה'. || 12 בראשית י"ז כ"ג.

[ביתו¹³ || וגו' A] [שבעים נפש¹¹ || S om.] [כל¹⁰ || A om.] [מלת⁶ A adds ואת כל מקנת כספו כל זכר באנשי בית אברהם וגו' || A om.] [כל וגו' || A adds ערלתם || את¹⁴ || om.]

VIII, 132. Albo interprets the word מאד in the biblical quotation as meaning generally, normally.

⁶ Ex. 1, 5.

⁷ Gen. 17, 23.

Sometimes the word denotes the greater part of a thing, as, "That I may dwell in the house of the Lord all the days of my life,"¹ "And all the congregation lifted up their voice and cried,"² "But all the congregation bade stone them with stones."³ And similarly in many other passages.

Sometimes again the word denotes a part of the whole, though not the greater part, provided it is a large part. Thus Isaiah says, "For the Lord hath indignation against all the nations, and fury against all their host,"⁴ though he means only a small part of the nations, as he explains at the end, "For the Lord hath a sacrifice in Bozrah, and a great slaughter in the land of Edom,"⁵ and it is in reference to Edom that he says, "From generation to generation it shall lie waste; None shall pass through it for ever and ever."⁶ Similarly Jeremiah says, in reference to the destruction of Jerusalem, "The whole land shall be desolate."⁷ Zephaniah also says, "But the whole earth shall be devoured by the fire of His jealousy; for He will make an end, yea, a terrible end, of all them that dwell in the earth,"⁸ though he refers to the land of Israel alone. Similarly Zechariah says, "And the Lord shall be King over all the earth."⁹ During the time of the first temple Israel worshipped idols and did not acknowledge God's

¹ Ps. 27, 4.

² Num. 14, 1.

³ Ibid. 10.

⁴ Is. 34, 2.

⁵ Ibid. 6.

- ג ופעמים יבא על רוב הדבר, שבתי בבית ה' כל ימי חיי, ותשא כל העדה ויתנו את קולם, ויאמרו כל העדה לרגום אותם באבנים, ורבים כן.
- ד ופעמים יבא זה הלשון על חלק מהכלל אף על פי שאינו רוב הכלל אלא שהוא חלק גדול, אמר 5 ישעיה כי קצף לה' על כל הגוים וחמה על כל צבאם, ולא אמר זה אלא על חלק מועט מן האומות, כמו שפירש בסוף הענין כי זבח לה' בבצרה וטבח גדול בארץ אדום, ועליה אמר מדור לדור תחרב לנצח נצחים אין עובר בה, וכן אמר ירמיה שממה 10 תהיה כל הארץ, על חרבן ירושלים, וכן צפניה אמר כי כלה אך נבהלה יעשה את כל יושבי הארץ ובאש קנאתו תאכל כל הארץ, שכל זה נאמר על ארץ ישראל בלבד, וכן זכריה אמר והיה ה' למלך על כל הארץ, כי לפי שבבית הראשון היו ישראל 15 עובדי עבודה זרה ולא היו מכירים מלכותו

1 תהלים כ"ד'. || 2 במדבר י"ד א'. || שם י"ד י'. || 6 ישעיה ל"ד ב'. ||
8 שם ל"ד ו'. || 10 ירמיה ד' כ"ז. || 12 צפניה א' י"ח. || 14 זכריה י"ד ט'.

תאכל A [תאכל¹³ || S om. [זה⁷

⁶ Ibid. 10.

⁷ Jer. 4, 27.

⁸ Zeph. 1, 18.

⁹ Zech. 14, 9.

kingdom through all the land of Israel. Therefore the prophet says that during the time of the second temple, He will be King over all the earth, meaning that God's kingdom will be acknowledged over all the land of Israel, which will be under the rule of a prince descended from the seed of David, and will not any more be divided into two kingdoms. That this is the correct interpretation is shown from the sequel, which says, "All the land shall be turned as the Arabah, from Geba to Rimmon,"¹ which without doubt refers to Jerusalem and a small part of the land of Judah, for he says, "From Geba to Rimmon south of Jerusalem."²

Sometimes the word *kol* denotes a small part of the whole, and "all" means "some of all," as, "And all countries came into Egypt,"³ which means, from some countries they came. Before this it says, "And there was famine in all lands,"⁴ meaning that part of the world containing the lands near to the land of Egypt, to a small part of which lands he then refers in the words, "And all countries came into Egypt." In the same way should be interpreted, "And all the earth sought the presence of Solomon."⁵ It means, "and some of all the earth sought . . ." Similarly, "All nations shall serve him,"⁶ referring to Solomon,

¹ Zech. 14, 10.

² Ibid.

³ Gen. 41, 57.

⁴ Ibid. 54.

⁵ I Kings 10, 24.

⁶ Ps. 72 11.

יתברך בכל ארץ ישראל, יאמר כי בבית שני יהיה
למלך על כל הארץ, כלומר שיכירו מלכותו בכל
ארץ ישראל ויהיו תחת ממשלת הנשיא הבא מזרע
דוד ולא יחצו עוד לשתי ממלכות, וראיה לדבר
5 זה שאמר אחר כך יסוב כל הארץ כערבה מגבע
לרמון, שזה בלי ספק נאמר על ירושלים ועל חלק
מועט מארץ יהודה, כמו שבאר מגבע לרמון נגב
ירושלים.

ה ופעמים תבא מלֹת כל על חלק מועט מן הכלל,
10 ויהיה פירוש כל מכל, כמו וכל הארץ באו
מצרימה, שפירושו ומכל הארץ באו, כי בתחלה
אמר ויהי רעב בכל הארצות על חלק מן העולם
שהם הארצות הסמוכות לארץ מצרים, ועל חלק
מועט מן הארצות ההם אמר וכל הארץ באו
15 מצרימה, וכן וכל הארץ מבקשים את פני שלמה,
כמו ומכל הארץ, וכן כל גוים יעבדוהו שנאמר על

10 בראשית מ"א נ"ו. || 15 מלכים א' י' כ"ד. || 16 תהלים ע"ב י"א.

|| בערבה S [כערבה⁵]. ויהיה S [ויהיו³]. || השם A adds [יהיה¹]
ארצות S [הארצות¹³]. || A om. [באו¹¹]. || נגד A [נגב⁷].

denotes a small part of the earth and of the nations. It is in the last sense of the word that we must understand such expressions, referring to God, as, "That I may tell of all Thy praise."¹ It does not mean that a man is able to enumerate every one of God's praises, far from it! The meaning is that he will tell a small part of God's praises. The Bible frequently omits the partitive *mem*, as in the expression, "Thy throne, God, is for ever and ever,"² which means, "Thy throne given of God is forever and ever," alluding to David, concerning whose throne it was decreed by God that it shall be forever and ever, because "The sceptre of his kingdom was a sceptre of equity."³ Or it may allude to the Messiah. Similarly, "Having all goodly things of his master's in his hand,"⁴ means, "of all goodly things of his master's in his hand." So the Bible says about Hazael when he went to meet Elisha, "And took a present with him, even every good thing of Damascus."⁵ Here too the meaning is, "of every good thing of Damascus."

We also find instances in which the word "all" does not mean "of all," and yet it denotes a small part of the whole, as in "I will pour out My spirit upon all flesh," in Joel.⁶ This refers to a small

¹ Ps. 9, 15.

² Ibid. 45, 7.

³ Ibid.

⁴ Gen. 24, 10.

⁵ II Kings 8, 9.

⁶ 3, 1.

שלמה, וירמוז על חלק מועט מן הארץ ומן הגוים,
ועל זה הדרך האחרון ראוי שיובן מה שנאמר על
השם יתברך למען אספרה כל תהלתך, לא שיאמר
שיש יכולת באדם לספר כל תהלה ותהלה מתהלות
השם חלילה, אבל יאמר שיספר חלק מועט 5
מתהלות ה', כי כן דרך הכתוב לחסר מ"ם השמוש
מן הכתוב, כמו כסאך אלהים עולם ועד, שפירושו
כסאך מאלהים עולם ועד, וירמוז בזה אל דוד, כי
מאלהים נגזר שיהיה כסאו לעולם ועד לפי ששבת 10
מישור שבת מלכותו, או ירמוז בזה אל המשיח, וכן
וכל טוב אדוניו בידו, כמו ומכל טוב אדוניו בידו,
וכן אמר הכתוב על חזאל כשהלך להקביל פני
אלישע, וכל טוב דמשק בידו, שפירושו ומכל טוב
דמשק בידו.

וכבר נמצא כל שאין פירושו מכל, ועם כל זה 1
ירמוז על חלק מועט מן הכלל, כמו אשפוך את
רוחי על כל בשר שנאמר ביואל, וירמוז בזה על

3 תהלים ט' ט"ו. || 7 שם ט"ה ז'. || 11 בראשית כ"ד י'. ||
13 מלכים ב' ח' ט'. || 16 יואל ג' א'

S om. [את 16] || ומכל S [מכל 15] || S om. [וכן 10]

part of all Israel, not to all of them, and surely not to the Gentiles. The phrase, "upon all flesh," means upon any one at all of all flesh, even though he is not prepared for prophetic inspiration. There are many other such passages besides.

The various uses of this word must be carefully borne in mind, for they are very peculiar, and the distinction enables us in many cases to explain the character of certain prophecies, as to whether they are universal in meaning or not. Thus we read, "For Joab and all Israel remained there six months, until he had cut off every male in Edom,"¹ whereas later we find a king of Edom in the time of the kings of Judah. In the same way we can find out as to certain prophecies whether they were fulfilled in the past or whether they are still awaiting fulfilment in the future.

CHAPTER 21

We will now explain the fourth dogma mentioned above, that God is free from defects. If we reflect very carefully and deeply upon the matter of attributes, we shall find that God must necessarily be characterized by many attributes, and not merely from the point of view of His acts alone and for the reason mentioned in chapter eight of this Book,² but from the point of view of Himself.

¹ I Kings 11, 16.

² P. 47.

חלק מועט מכלל ישראל לא על כולם ולא על
שאר האומות בלי ספק, ויהיה פירוש על כל בשר
על אי זה שיהיה מכל בשר, אף על פי שיהיה בלתי
מוכן לנבואה, וזולת זה שם הרבה.

והבן זה הדרך בזאת המלה כי הוא נפלא מאד
יותר בו ספקות רבות יולדו בקצת נבואות אם הם
כלליות אם לאו, כמו כי ששה חדשים ישב שם יואב
וכל ישראל עד הכרית כל זכר באדום, ואחר כך
בימי מלכי יהודה נמצא מלך אדום, וכן יובנו קצת
נבואות אם היו בעבר או הם עתידות בהכרח. 10

פרק כא

בבאור השורש הרביעי שאמרנו שהוא יתברך
מסולק מן החסרונות. כאשר עיינו בתארים עיון
דק מאד יותר עמוק, נמצא שהוא מן ההכרח
שיתואר השם יתברך בתארים רבים, ולא מצד 15
פעולותיו בלבד ומן הטעם שזכרנו בפרק ח' מזה
המאמר, אבל גם מצד עצמו יתברך.

7 מלכים א' י"א ט"ז.

A [בקצת נבואות⁶ || נעלה A [נפלא⁵ || A om. [מכל בשר³
A om. [בהכרח¹⁰ || A om. [אם לאו⁷ || בדברי הנביאים
S [הטעם שזכרנו¹⁶ || A om. [דק מאד¹⁴ || A om. [שאמרנו¹²
הצדדין שזכו'.

The affirmative and the negative always divide between them the true and the false in all modes of predication, the necessary, the impossible and the possible. Taking the possible mode as an instance, it is clear that we can not escape the disjunction that God is either wise or not wise, possessing power or not possessing power, having a will or not having a will. But it can not be true that God is not wise, or does not possess power, for there can not be any defect in God. It follows therefore that the other part of the disjunction is true, namely that He is wise, possesses power, has a will, is kind, upright, reliable. The same thing holds of all perfections, viz. that He must have the perfection because He can not have the defect. This is a necessary conclusion without regard to the acts which emanate from God, as when we say He is living because life emanates from Him, or He is wise because wisdom emanates from Him, and so with the other attributes. No, He is living and wise because He can not be dead or ignorant. But since perfections are of different kinds, knowledge being different from power, power different from life, life different from will and from wisdom, it follows that He has many different attributes. Approaching the problem in this way, therefore, we come to the conclusion that

ב וזה כי החיוב והשלילה חולקין האמת והשקר
 תמיד בכל החמרים, רוצה לומר בהכרחי ובנמנע
 ובאפשר, והוא מבואר כי באפשר לא ימלט הענין
 מחלוקה, אם שיהיה הוא יתברך חכם או בלתי חכם
 5 וכן יכול או בלתי יכול ורוצה או בלתי רוצה, ואי
 אפשר שיצדק עליו שהוא בלתי חכם או בלתי יכול
 כי הוא יתברך אי אפשר שימצא בו שום חסרון,
 ולזה הוא מחוייב שיצדק עליו החלק האחר ושיהיה
 חכם ויכול ורוצה וחסיד וישר ונאמן, וכן יחוייב
 10 בכל מיני השלמיות שהוא ראוי שימצא בו צד
 השלמות אחר שאי אפשר שימצא בו צד חסרון, וזה
 ענין הוא מחוייב בעצמו מאין פנות אל הפעולות
 הנמשכות ממנו יתברך, כשנאמר שהוא חי לפי
 שהחיות מושפע ממנו וחכם לפי שהחכמה מושפעת
 15 ממנו וכן בשאר התארים, אבל הוא חי וחכם לפי
 שאי אפשר שיהיה מת ולא סכל. ואחר שמיני
 השלמיות מתחלפים, כי הידיעה זולת היכולת
 והיכולת זולת החיות והחיות זולת הרצון וזולת
 החכמה, יחוייב אם כן שימצאו בו תארים רבים
 20 מתחלפים, ואחר שמוזה הצד יחוייב שימצאו בו

God has many attributes, while from the discussion in the tenth chapter of this book we concluded that He has no attribute except Himself. The problem therefore is how God can have many attributes without introducing plurality in His essence.

Our solution is this: The attributes ascribed to God are of two kinds. There is one class of attributes which we ascribe to Him because He is a necessary existent and the cause of all existing things, neither of which He can be conceived to be unless He has the attributes in question. Such attributes are, one, eternal, perpetual, wise, having will, possessing power, and others besides, which God must have in order to be the author of all existing things. There is another class of attributes which we ascribe to Him because we imagine that they constitute perfection. Thus we ascribe to Him riches because we imagine that riches constitute perfection in God as they constitute perfection in us, the opposite being a defect. We also ascribe hearing and seeing to God, because they are perfections in us, though we can exercise those powers only by means of corporeal organs.

רבוי תארים, וממה שבארנו בפרק עשירי מזה
המאמר יחוייב שלא ימצא לו שום תואר זולת
עצמותו, מי יתן ואדע על איזה צד ימצאו בו רבוי
התארים שלא יחייבו רבוי בעצמותו.

נאמר כי התארים שייוחסו אליו יתברך הם ב'
מינים, מין ייוחס אליו מצד היותו מחוייב המציאות
ועלת כל הנמצאים, שאי אפשר שיושכל היותו
מחוייב המציאות ועלת כל הנמצאים אם לא ימצאו
בו אלו התארים, כמו היותו אחד וקדמון ונצחי
10 וחכם ורוצה ויכול וזולת זה מן התארים שהוא מן
ההכרח שימצאו בו יתברך להיותו ממציא כל
הנמצאים, ומין ייוחס אליו מצד שנדמה בו היותו
שלמות, כמו אם ייוחס אליו העושר לפי שאנו מדמים
בו שהוא שלמות אליו כמו שהוא שלמות אלינו מצד
15 שההפך הוא חסרון, וכמו השמיעה והראות שניחס
אותם אליו יתברך לפי שהם שלמות בנו ואף על
פי שלא יושגו לנו אלא בכלים גשמיים.

A om. [שלא-התארים 4-5] || רוב A [רבוי] || עצמו S [עצמותו]³
by homoioteleuton. || ועלה על S [ועלת]⁷ || A om. [הם]⁵ ||
S [השמיעה]¹⁵ || S om. by homoioteleuton. [שאי-הנמצאים 7-8]
A om. [לנו]¹⁷ || A om. [יתברך]¹⁶ || שהשמיעה

Now every attribute ascribed to any subject has in it two aspects. One aspect is that of the perfection inherent in the attribute. The other is the defect which supervenes as a result of the attribute. Accordingly the attribute is, so to speak, composed mentally of two elements, one being a perfection, the other a defect. Thus if we attribute wisdom to a subject, the attribute is in itself a mark of perfection in the subject. But on the other hand, from the fact that it is acquired by the subject and accidental in him, there results a defect in the subject, because the attribute is not essential in him, and thus induces plurality.

Now when we attribute wisdom to God we do so only with a view to the perfection that is involved and not the defect. The defect involved in the perfection exists only if we view wisdom in relation to ourselves who acquire it gradually through one conclusion after another as each is derived from its premises. It is therefore something that originates in us from a state of not being, and is an attribute added to our essence. But when we attribute knowledge to God we do not think of it as derived from premises or as coming into being in Him as it comes into being in us. We rather think of it as inherent in God Himself, in the same way as the

ד וכל תואר שיתואר בו שום מתואר יש בו שתי
 בחינות, האחת מצד השלמות אשר בתואר ההוא,
 והשנית מצד החסרון המתחייב אל התואר ההוא,
 וכאלו התואר לפי זה מורכב מב' ענינים הרכבה
 5 שכלית, הענין האחד הוא שלמות והאחר הוא
 חסרון, כי החכמה כשנחייב אותה אל הנושא הנה
 היא מצד עצמה שלמות אל הנושא, ומצד היותה
 נקנית אל הנושא והיא מקרית בו ימשך מזה חסרון
 אל הנושא, שהיא בלתי עצמית אליו ומחייבת רבוי
 10 בו.

ה וכשניחס החכמה אליו יתברך הנה ניחס אותה
 אליו מן הצד שהיא שלמות לא מן הצד שיש בה מן
 החסרון, כי החסרון הנמצא באותו שלמות הוא
 כשנבחין החכמה בצרוף אלינו שהיא נקנית אלינו
 15 מן התולדות המוצאות מן ההקדמות ותולדה אחר
 תולדה, ולזה היא דבר מתחדש בנו ותואר נוסף על
 עצמותנו, וכשניחס אליו הידיעה לא ניחס אותה
 אליו על שהיא נקנית מן ההקדמות ולא על שהיא
 מתחדשת בו כדרך שהיא מתחדשת בנו, אבל היא
 20 נמצאת בו מצד עצמו כדרך שהמושכלות הראשונות

צד S adds [על] || S om. [אליו] ¹⁸ ||. החסרון S [חסרון] ⁸

axioms exist in man, requiring neither learning nor teaching, except that knowledge is in God in a more perfect manner. When we attribute wisdom to God, therefore, our purpose is to indicate that He has this perfection without any defect, though the only way we can conceive of attaining wisdom is that in which man acquires it. Similarly we say concerning power, will and the other attributes, that they are ascribed to God with a view to the perfection attaching to the attribute in question and not with a view to the defect.¹

In this way we can ascribe to Him attributes of the second class also, which involve corporeal perceptions. Thus we attribute to Him the sense of smell, which is a sensuous perception, as we read, "And the Lord smelled the sweet savour."² But we do not attribute it to God as being a corporeal perception, but with a view to the perfection which it involves, namely that God accepts favorably the offering of a person who brings it with a worthy purpose; we do not think of God as deriving pleasure from the offering, which would be a defect.

This is what the prophet means when he says, "For I spoke not unto your fathers, nor commanded them in the day that I brought them out of the land of Egypt concerning burnt-offerings or sacrifices; but this thing I com-

¹ Cf. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, 30.

² Gen. 8, 21.

נמצאות באדם, זולת למידה ולימוד ובאופן יותר
שלם. והכונה כשניחם החכמה אליו היא לומר
שהשלמות ההיא נמצא אליו בזולת שום חסרון,
אלא שאנחנו לא נשער דרך השגת החכמה אלא
5 כדרך ששיגה האדם, וכן נאמר בתואר היכולת
ובתואר הרצון וזולת זה מן התארים, שהם אמנם
ייחסו אליו מצד השלמות הדבק באותו התואר לא
מצד החסרון הדבק בתואר ההוא.

ו על זה הדרך נוכל ליחס אליו אפילו התארים
10 שהם מן המין השני שהם השגות גשמיות, כמו שניחם
אליו ההרחה שהיא השגה חושיית, כאמרו וירח ה'
את ריח הניחוח, ולא ניחם אותה אליו בלי ספק
מצד שהיא השגה גשמית אלא מצד השלמות הדבק
בה, שהיא קבלת הקרבן ברצון מן המקריב אותו
15 בכונה ראויה, לא קבלת ההנאה שהוא צד החסרון.
וזהו מאמר הנביא כי לא דברתי את אבותיכם
ז ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על
דברי עולה וזבח כי אם את הדבר הזה צויתי אותם

11 בראשית ח' כ"א. || 16 ירמיה ז' כ"ב.

אבל A [אלא¹³]. || בדרך S [כדרך⁵]. || הוא S [היא²].

manded them, saying: 'Hearken unto My voice.'"¹ Here we are told that the purpose of the institution of sacrifices was that the heart of the sinner may be humbled so that he may return to God and hearken to His voice, but not to give God sensuous satisfaction, Heaven forbid! The following passage makes it clear, "Do I eat the flesh of bulls, or drink the blood of goats? Offer unto God the sacrifice of thanksgiving . . . and call upon Me in the day of trouble . . ."² All this shows that the purpose of the institution of sacrifices was to direct the heart of the sinner to the worship of God, and nothing else.

For this reason we do not attribute to Him the sense of taste and the sense of touch, because though they constitute a perfection in us, as corporeal animals, in that they enable us to pursue what is beneficial and to avoid that which is injurious, there is no spiritual perfection involved in them which we can attribute to God. Hearing is attributed to God, in the expression, "Let Thine ears be attentive . . .,"³ and so is sight, "Behold, the eye of the Lord is toward them that fear Him,"⁴ "The eyes of the Lord, that run to and fro through the whole earth,"⁵ because people imagine there is spiritual perfection in these senses. Therefore they are attributed to God, though taste and touch are not. This shows that

¹ Jer. 7, 22f.

² Ps. 50, 13f.

³ Ibid. 130, 2.

⁴ Ibid. 33, 18.

⁵ Zech. 4, 10.

לֵאמֹר שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי, הֲרִי שְׁבֹאֲר שְׁכֹנֶת צוּוֹי עֲשִׂית
הַקֶּרֶבֶן הִיתָה כְּדִי שִׁכְנַע לֵב הַחוּטָא לְשׁוֹב אֶל הַשֵּׁם
וּלְשִׁמּוֹעַ בְּקוֹלוֹ, וְלֹא מִצַּד הַהִנָּאָה הַחוּשִׁית הַמְּגַעַת
אֵלָיו חֲלִילָה, כְּמֵאמֹר הַכְּתוּב הָאוֹכֵל בֶּשֶׂר אֲבִירִים
וְדָם עֲתוּדִים אֲשֶׁתָּה זֶבַח לֵאלֹהִים תּוֹדָה וְגו' וְקִרְאֵנִי 5
בְּיוֹם צָרָה וְגו', שְׁכַל זֶה רֹאִיָּה שְׁכֹנֶת צוּוֹי עֲשִׂית
הַקֶּרֶבֶנוֹת הִיתָה לְכוּיִן לֵב הַחוּטָא לְעִבּוּדַת הַשֵּׁם
בְּלִבָּד.

ח וְלֹזָה לֹא נִיחָס אֵלָיו חוֹשׁ הַטַּעַם וְחוֹשׁ הַמִּשְׁוֹשׁ,
שֶׁאֵף עַל פִּי שֶׁהֵם שְׁלֵמוֹת אֵלֵינוּ מִצַּד שְׁאֲנַחְנוּ בְּעַלִּי 10
חַיִּים גְּשִׁמִּיִּם לְקֶרֶב הַנָּאוֹת וּלְהִרְחִיק הַמְּזִיק, אֵין
בָּהֶם שׁוֹם שְׁלֵמוֹת רוּחָנִי שְׁנִיחָסָהוּ אֵלָיו יִתְבָּרֵךְ, וְלֹזָה
יִיחָס אֵלָיו הַכְּתוּב הַשְּׁמִיעָה בְּאִמְרוֹ תִּהְיֶינָה אֲזֻנֶּיךָ
קְשׁוּבוֹת וְגו', וַיִּיחָס אֵלָיו הַרְאוֹת, הִנֵּה עֵין ה' אֵל
יִרְאוּ, עֵינֵי ה' הֵמָּה מִשׁוּטָטִים בְּכָל הָאָרֶץ, לְפִי 15
שֶׁאֵלָה יִדְמוּ הַהֶמוֹן שֶׁהֵם שְׁלֵמוֹת רוּחָנִי, וְלֹזָה יִיחָס
אֵלָיו יִתְבָּרֵךְ עִם שְׁלֹא יִיחָס אֵלָיו הַטַּעַם וְהַמִּשְׁוֹשׁ,

4 תהלים נ' י"ג. || 13 שם ק"ל ב'. || 14 שם ל"ג י"ח. || 15 זכריה
ד' י'.

|| המגיע S [המגעת] 3 ||. הקרבנות A [הקרבן] 2 ||. A om. [צווי] 1
|| ייוחס S [ייוחס] ||. A om. [עם] 17 ||. ייוחס S [ייוחס] ||. שהיא S [שהם] 16

the attributes are ascribed to God by reason of the perfection that is in them, and not by reason of the defect. Therefore we say that the attributes ascribed to God must be conceived as unified in Him, though in us they are separate and distinct. We conceive of them as separate because we acquire them one after the other. Similarly we think of them as adventitious because we acquire them, not having had them before. But in the case of God we must conceive them as unified and not as acquired, else they would induce plurality in His essence, which is a defect.

We have thus made it clear that the attributes are ascribed to God with a view to the perfection they involve and not the defect, for God is free from defects. Our fourth dogma, therefore, that God is free from defects, signifies that all attributes of imperfection, such as ignorance, poverty, sleep, fatigue, and so on, must be rejected, and also that all attributes of perfection which are ascribed to God are conceived as being in Him so far as they involve perfection, but not so far as they involve or are the source of a defect,

וְזוֹ רֹאִיָּה שֶׁהַתְּאָרִים אֲמֵנִם יִיּוּחְסוּ אֵלָיו יִתְבָּרֵךְ מִצַּד
הַשְּׁלֵמוֹת שִׁישׁ בָּהֶם לֹא מִצַּד הַחֲסָרוֹן שִׁישׁ בָּהֶם.
וְעַל כֵּן נֹאמַר שֶׁהַתְּאָרִים שִׁיּוּחְסוּ אֵלָיו יִתְבָּרֵךְ אַף
עַל פִּי שֶׁנִּמְצְאוּ בָּנוּ נִפְרָדִים, רֹאִי שִׁיּוּבָנוּ בּוֹ יִתְבָּרֵךְ
מִתְאֲחָדִים, כִּי אֲנַחְנוּ בַּעֲבוּר שְׁנִשְׁיָג אוֹ נִקְנָה אוֹתָם 5
בְּזֶה אַחֵר זֶה, נִבִּין אוֹתָם נִפְרָדִים, וְכֵן בַּעֲבוּר שֶׁנִּקְנָה
אוֹתָם אַחֵר שֶׁלֹּא הָיוּ בָּנוּ, נִבִּין אוֹתָם תְּאָרִים נֹסְפִים,
אֲבָל בּוֹ יִתְבָּרֵךְ רֹאִי שֶׁנִּבְנִים מִתְאֲחָדִים וּבִלְתִּי
נִקְנִים בְּאוֹפֶן שֶׁלֹּא יַחֲיִיבוּ רַבּוֹי בַּעֲצֻמוֹתָיו וַיְהִי זֶה
חֲסָרוֹן אֵלָיו. 10

ט וְכִבְרָ בְּאֲרָנוּ שֶׁהַתְּאָרִים אֲמֵנִם יִיּוּחְסוּ אֵלָיו מִצַּד
הַשְּׁלֵמוֹת אֲשֶׁר בָּהֶם לֹא מִצַּד הַחֲסָרוֹן הַדְּבֵק בָּהֶם,
לְפִי שֶׁהוּא יִתְבָּרֵךְ מִסּוּלֵק מִן הַחֲסָרוֹנוֹת, וּבַעֲבוּר זֶה
שֶׁמִּנּוּ הַשּׁוֹרֵשׁ הַרְבִּיעִי שֶׁהוּא מִסּוּלֵק מִן הַחֲסָרוֹנוֹת
לְסֵלֵק מִמֶּנּוּ כָּל תְּאָרֵי הַחֲסָרוֹנוֹת, כְּמוֹ הַסְּכָלוֹת 15
וְהַעוֹנֵי וְהַשִּׁנִּיָּה וְהַלִּיאֹת וְדוּמִיָּהֶם, וְלִכְלוֹל בּוֹ שֶׁכָּל
תְּאָרֵי הַשְּׁלֵמוֹת שִׁיּוּחְסוּ אֵלָיו אוֹ שִׁימְצָאוּ בּוֹ אֲמֵנִם
יִיּוּחְסוּ אוֹ יִמְצָאוּ עַל הַצַּד שִׁישׁ בָּהֶם מִן הַשְּׁלֵמוֹת
לֹא עַל צַד הַחֲסָרוֹן אֲשֶׁר בָּהֶם אוֹ שִׁימְשֹׁךְ אֵלֵיהֶם,

כָּלֵל שֶׁאֵם יִהְיוּ נִקְנִים A adds [בַּעֲצֻמוֹתָיו⁹]. || נִפְסָדִים S [נִפְרָדִים⁶
|| זֶה. A adds [שֶׁמִּנּוּ¹⁴]. || אוֹ שֶׁהֵם בִּלְתִּי מִתְאֲחָדִים יַחֲיִיבוּ רַבּוֹי בַּעֲצֻמוֹתָיו
שִׁישׁ A [אֲשֶׁר¹⁹]. || A om. by homoioteleuton. || [לְסֵלֵק-הַחֲסָרוֹנוֹת¹⁵

such as plurality or change, which are defects in God, since He endures forever in the same manner and without any change.

This is the meaning of the Psalmist when he says, "O God, keep not Thou silence; hold not Thy peace, and be not still, O God."¹ That is, since Thou art not silent either because of sleep or ignorance or fatigue, since there is no defect in Thee and Thou art not subject to change, then, "Wherefore lookest Thou, when they deal treacherously, and holdest Thy peace, when the wicked swalloweth up the man that is more righteous than he?"² "Hold not Thy peace, and be not still, O God." According to our explanation those positive attributes which we can not but attribute to God, like living, wise, possessing will, having power, and so on, must be conceived in a manner not to necessitate a defect. This explanation deserves careful attention because it is the true and correct one, and has been adopted by ancient and modern theological authorities. It is worthy of acceptance and the reader is so urged.

CHAPTER 22

All the philosophers think that it is impossible to ascribe to God any attribute, essential or accidental, which expresses God Himself, but only those which are expressive of His acts, as

¹ Ps. 83, 2.

² Hab. 1, 13.

כמו רבוי או שינוי שהם חסרון בו, להיותו יתברך
 קיים תמיד על אופן אחד ובלתי משתנה.
 וזהו שאמר המשורר אלהים אל דמי לך אל
 תחרש ואל תשקוט אל, כלומר אחר שאין דומיה
 לך לא מצד שינה ולא מצד סכלות ולא מצד ליאות,
 כי אין בכך שום חסרון ולא תקבל שום שנוי, אם כן
 למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו,
 אל תחרש ואל תשקוט אל. ועל הדרך שבארנו
 אפשר שיקוימו אליו יתברך תארים חיוביים אותן
 שאין המלט מליחסם אליו, כמו חי וחכם ורוצה
 ויכול ודומיהם, בצד שלא יחייבו בו שום חסרון.
 והבן זה מאד כי הוא דרך ישר ונכון בחרוהו
 כת החכמים התורנים הראשונים והאחרונים, וראוי
 לסמוך עליו, קחנו ועיניך שים עליו.

פרק כב

כל בעלי העיון הפילוסופי חושבים שאי אפשר
 ליחס לשם יתברך שום תואר לא עצמי ולא
 מקרי מצד עצמו בשום צד אלא מצד פעולותיו

3 תהלים פ'ג ב'. || 6 חבקוק א' י"ג.

|| הוה A adds [הדרך⁸]. || דומה A [דומיה⁴]. || ענין A [אופן²].
 A om. [בשום צד¹⁸]. || הפילוסופים S [הפילוסופי¹⁶].

we explained in chapter nine of this Book. The theological authorities who follow the view of the philosophers are of the same opinion. Thus Maimonides says that he who maintains that God has essential attributes, which yet do not induce plurality in His essence, is unconsciously combining the affirmative and the negative.¹ Maimonides, therefore, follows a view of his own, namely that no positive attribute can be ascribed to God, but only a negative; that all negative attributes can be truly predicated of Him, but no positive attribute, except those expressive of His acts. Accordingly he says that as God is called ground, cause, principle because he is the ground, cause and principle of all things, which are His effects; and as he is called fashioner, worker, creator, maker, renewer, because He brings all things into being with His simple will and without any compulsion, so He is called wise because He brings forth all existing things with great wisdom which is evident in their formation, and He is called merciful and gracious and kind because He guides all existing things and treats them graciously, mercifully and kindly, not by way of recompense, for, as the Bible says, "Who hath given Me anything beforehand, that I should repay him?"² and He is called generous

¹ Cf. Guide, I, 50.

² Job 41, 3.

בלבד, מן הטעם שבארנו בפרק ט' מזה המאמר,
 וכן דעת כל החכמים התורניים שנמשכו אחר דעות
 הפילוסופים, עד שהרמב"ם ז"ל כתב שהאומר
 שהשם יתברך יש לו תארים עצמיים ושהם בלתי
 מחייבים רבוי בעצמותו, הנה הוא כאלו קבץ בין 5
 הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה. ועל כן לקח לו
 דרך אחרת בזה ואמר שאי אפשר ליחס לה' שום
 תואר חיובי אלא שוללי, ושכל התארים השוללים
 צודקים עליו, ואי אפשר שיצדק עליו שום תואר
 חיובי אלא מצד פעולותיו. ועל כן יאמר כי כמו 10
 שיקרא עלה או סבה או התחלה להיותו עלה וסבה
 לכל הנמצאים והתחלה להם וכלם עלולים ממנו,
 ויקרא יוצר או פועל בורא ועושה מחדש להיותו
 ממציא כל הנמצאים ברצונו הפשוט מבלי הכרח,
 כן יקרא חכם להיותו ממציא כל הנמצאים בחכמה 15
 גדולה נראית ביצירתם, וכן יקרא רחום וחנון וחסיד
 להיותו מנהיג כל הנמצאות ומרחם וחונן עליהם
 על צד החסד והחמלה והחנינה לא על צד הגמול,
 כמאמר הכתוב מי הקדימני ואשלם, וכן יקרא נדיב

19 איוב מ"א ג'.

om. A [שהאומר ³ || הנמשכים A] שנמשכו ²

or a "doer of charity"¹ because He bestows blessings and perfection upon all existing things without the expectation of any benefit or reward, just as a generous and noble person is in the habit of doing. For generosity involves two elements, one touching the recipient and the other concerning the giver.

With regard to the recipient it is necessary that he be given something that is useful to him. There is no generosity in giving a sword to a boy, a book to a woman, or a spindle to a man, gifts which are of no benefit to them. The proper thing is to give the spindle to the woman, the sword to the man, and the book to the boy to study from. With regard to the giver, it is necessary that the act be not done in expectation of something in return which he desires. For if the giver finds it expedient to make the gift, he is not a generous person, but a business man, who gives away a certain thing in order to receive in return money or the equivalent of money or honor. It is not generosity even if he gives away twice the value of the thing desired in exchange. For this simply means that he estimates his need of the object at that price. He is still no more than a business man who buys a thing for more than its worth because he needs it. Another requisite is that the author of the act should not be in need of appreciation or praise for that act. For a person who does a thing that he may receive praise or

¹ Ps. 103, 6. Albo interprets צדקות to mean charity, a meaning it has in later Hebrew, but never in the Bible, though the Septuagint often renders it ἐλεημοσύνη.

או עושה צדקות להיותו משפיע הטוב והשלמות לכל הנמצאים מבלי תקות שום גמול ושכר יגיע אליו מזה, כמו שהוא מחק הנדיב לעשות כן, לפי שהנדיבות ישלם בשני דברים, האחד מצד המקבל והאחר מצד הנותן. 5.

ב אשר מצד המקבל הוא שיתן למקבל דבר שיקבל בו תועלת, כי מי שיתן הסייף לנער והספר לאשה והפלך לאיש אין זה נדיבות לתת הדבר למי שלא יקבל תועלת במתנה, כי הראוי הוא לתת הפלך לאשה והסייף לאיש והספר לנער שילמוד בו. ואשר מצד הנותן הוא שלא יהיה הנדיב מצטרך אל פעל הנדיבות כדי שישלם בו, שאם היה הנדיב צריך אל פעל הנדיבות לא יהיה זה נדיב אלא סוחר, יתן דבר כדי שיקבל תמורתו כסף או שוה כסף או כבוד, ואף אם יתן בדבר כפל שויו אין זה 10 נדיבות, כי יתן זה לפי שהוא מעריך בכך צרכו אל הדבר ההוא, והנה הוא כסוחר שיקנה הדבר ביותר מכדי שויו כפי צרכו אליו, וגם כן ראוי שלא יהיה הנדיב מצטרך אל שיהולל או שישובח על הפעל ההוא, כי מי שיפעל דבר כדי שישובח או 20

A om. [אין-נדיבות⁸ || . שהנדיב A] שהנדיבות⁴

congratulation or fame, or be saved from disgrace, is in want of that praise, which he gets as a kind of reward, though he is not in the same category as the first.

Now God bestowed upon all things those qualities that were appropriate and agreeable and beneficial to them, as the Rabbis say concerning the works of creation, that they were made with their consent, with their beauty and their stature.¹ The meaning is that when God created those things, He granted to them the beauty and form and excellence which were good and appropriate for them. This is the meaning of the expression, "with their beauty and their stature." "With their consent," means that if, for example, they had been asked whether they desired to have the form, i. e. the beauty, the stature and the excellence which was given to them, they would have said, yes. It implies also that God did not make these things in order to receive reward or to be saved from disgrace. It is clear therefore that He is truly generous. And inasmuch as generosity without the expectation of reward is charity, God is called the "doer of charity,"² which is the noblest act of generosity. He is called so not merely because of what He did at the time of creation, but because of His

¹ Rosh Hashanah, 11a.

² See p. 131, note 1.

יהולל או יגדל שמו או ינצל מגנות מה, הנה הוא חסר ההלול ההוא ומקבל שכר מה אף על פי שאינו במדרגת הראשון.

והוא יתברך הקנה אל כל הנמצאות השלמות 1
הראוי והנאות והמועיל להם, כמו שאמרו ז"ל כל 5
מעשה בראשית לדעתן נבראו בצביון נבראו בקומתן נבראו, רוצה לומר כי כשברא הקדוש ברוך הוא הנבראים חנן להם היופי והקומה והשלמות מה שהוא טוב ונאות להם, וזהו בצביון ובקומתן, שאלו על דרך משל היו נשאלין אם ירצו 10
להיות נמצאים באותו התואר, רוצה לומר בזה היופי והקומה והשלמות הנמצא להם, היו מתרצים להבראות, וזהו לדעתן נבראו, ולא פעל ועשה הקדוש ברוך הוא אלו הנמצאות לקבל שכר ולא להנצל מהגנות, ולזה הוא מבואר שהוא הנדיב 15
האמתי. ולפי שעיקר הנדיבות מבלי תקות גמול הוא עשיית הצדקה, נקרא השם יתברך עושה צדקות, שהוא הפעל היותר נכבד המגיע מן הנדיבות, ולא נקרא כן על מה שעשה בעת הבריאה אבל על מה

5 ראש השנה דף י"א ע"א.

|| עד A adds [ובקומתן ¹⁰]. || לדעתו S [לדעתן ⁶]. || על S [כל ⁵].
A adds 'יח' [הוא ¹⁴].

continued activity in maintaining the existence of things and in sending forth an influence which keeps them in being, for continued goodness is true generosity.

Thus the Bible says, "O give thanks unto the Lord; for He is good," and concludes that the essence of His goodness is that "His mercy endureth forever,"¹ i. e. it continues. For this reason God is spoken of as "He who does charity at all times," as in the verse, "Happy are they that keep the justice of Him that doeth righteousness at all times."² The word '*oseh*', being singular, must refer to God, and the meaning is, Happy are they that keep the justice of God, who does righteousness at all times, and that imitate His conduct, as the Rabbis say, by way of comment on the text: "And walk in His ways,"³ "As He is merciful, be thou merciful; as He is gracious, be thou gracious."⁴ So God is called, "Long-suffering and abundant in goodness . . . visiting the iniquity of the fathers upon the children . . .,"⁵ by reason of the acts which emanate from Him in the government of mankind. Such attributes and their like

¹ Ps. 106, 1.

² Ibid. 3. The translation is made to fit Albo's interpretation, as is often done in this work without the reader's attention being called to it.

³ Deut. 28, 9.

⁴ Sifre to Deut. 11, 22.

⁵ Ex. 34, 6 f.

שהוא מתמיד לקיים הנמצאים ולהשפיע מאתו תמיד
שפע מקיים מציאותם שהוא הנדיבות האמתי, רוצה
לומר התמדת הטוב.

ד וזה שאמר הכתוב הודו לה' כי טוב, וסיים
5 שעיקר הטובות הוא כי לעולם חסדו, רוצה לומר
התמדת החסד, ועל זה נקרא השם יתברך עושה
צדקות בכל עת, אמר הכתוב אשרי שומרי משפט
עושה צדקה בכל עת, הנה אחר שכתוב עושה
בלשון יחיד ולא אמר עושי ביו"ד בלשון רבים כמו
10 שומרי, נראה כי עושה שב אל השם, ויאמר אשריהם
השומרים משפט השם אשר הוא עושה צדקה בכל
עת ויעשו כמוהו, כאמרם ז"ל והלכת בדרכיו, מה
הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה
חנון וכו', וכן נקרא ארך אפים ורב חסד ופוקד
15 עון אבות על בנים, מצד הפעולות הנמשכות מאתו
להנהיג בהן הבריות, ואלה התארים וכיוצא בהן

4 תהלים ק"ו א'. || 7 שם ק"ו ג'. || 12 דברים כ"ח ט'. || 14 שמות
ל"ד ו'.

י.קרא השם A [נקרא 14 || ור"ל A] ויאמר 10

may be ascribed to Him, though there are contradictory ones among them, like "merciful" and "visiting the iniquity of the fathers upon the children."

This was the information given to Moses in answer to his request, "Show me now Thy ways."¹ Moses' question was, how can a person ask God to do contradictory things, since God is an absolutely simple unity and free from corporeal affections? In reply God showed him that He governs His creatures by means of the thirteen attributes, and petitions should be made in accordance with them. So the Rabbis say, commenting on the text, "And the Lord passed by before him . . .,"² "Said Rabbi Johanan, If it were not for the explicit statement in the text, we should not think of saying it. But from the text we infer that God wrapped Himself up in His prayer-garment like a precentor and gave Moses an object lesson,³ saying to him, 'Whenever Israel sin, they should do as I am doing now and I will forgive them.'"⁴ The meaning of this statement is that God informed Moses through prophetic inspiration that it is proper to use the thirteen attributes in praying to Him, because they are derived from the modes of His activity in governing His creatures, and attributes of this

¹ Ex. 33, 13.

² Ibid. 34, 6.

³ Our talmudic texts read והראה לו למשה סדר תפלה, "God showed Moses the manner of praying."

⁴ Rosh Hashanah, 17b.

מותרים בחקו אף על פי שיש בהם תארים הפכיים
כמו רחום ופוקד עון אבות על בנים.

ה וזהו שנרמז למשה רבינו עליו השלום כשאמר
הודיעני נא את דרכיך, ששאל ממנו איך אפשר
5 שיבקש האדם מלפני השם לעשות פעולות הפכיות
עם היותו אחד פשוט פשיטות גמורה ורחוק מן
ההתפעלויות הגשמיים, והראהו השם יתברך כי בי"ג
מדות הוא מנהיג בריותיו ובהן ראוי לבקש מלפניו,
וכמו שאמרו רבותינו ז"ל ויעבור ה' על פניו וגו',
10 אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר
לאמרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח
צבור והראה לו למשה ואמר לו כל זמן שישראל
חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם, רוצה
לומר שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה במראות
15 הנבואה כי באלו הי"ג מדות ראוי להתפלל לפניו,
שהם תארים מתיחסים אליו מצד הדרכים שהוא
מנהיג בהן בריותיו, והתארים שהם מצד פעולותיו

4 שם ל"ג י"ג. || 9 שם ל"ד ו'. || 10 ראש השנה דף י"ז ע"ב.

[לו¹² || ויקרא A adds [פניו⁹ || לו A adds [כשאמר³
S om.

sort, Maimonides says,¹ may be used in praising God and in making supplication to Him.

But those attributes which denote God Himself must not be used in praise or in prayer. Thus the Rabbis say, commenting on the words, "The great God, the mighty, and the awful,"² that even though Moses used these attributes, we should not have permitted ourselves to use them in our prayers—they thought that these attributes refer to God Himself and not to His acts—if it were not that the men of the Great Synagogue explained that these attributes also have reference to the modes of activity in which God governs His creatures, and hence may be used in praising Him.³ Concerning these men the Rabbis say:⁴ They are called the men of the Great Synagogue because they restored the Crown to its original position.⁵ They said, God's strength is shown in being long-suffering as against those who transgress His will. His awfulness is obvious, for if not for that quality of His, a single nation like that of Israel could not exist among the other nations. In the same way they interpreted the rest of the attributes, pointing out that they are named after the modes of God's conduct toward His creatures. And there-

¹ Guide, I, 54, 59.

² Deut. 10, 17.

³ Berakot 33b.

⁴ Yoma 69b.

⁵ A figurative expression, signifying that they vindicated for God the attributes great, mighty and awful. See the passage in the Talmud referred to in preceding note.

כגון אלו לפי דעת הרמב"ם רשאי להללו בהם
ולבקש מלפניו בהם.

1 אבל התארים שהם מצד עצמו לא הותר להללו
ולא להתפלל לפניו בהן, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל
5 על האל הגדול הגבור והנורא, אף על פי שאמרם
משה רבינו עליו השלום לא היינו מתירים עצמנו
להתפלל בהם, להיותם דומים שהם תארים מצד
עצמו ולא מצד פעולותיו, עד שבאו אנשי כנסת
הגדולה ובארו שאף אלה הם תארים מצד הדרכים
10 שהוא מנהיג בהם בריותיו שהותר להללו בהם, כמו
שאמרו רבותינו ז"ל במסכת יומא, למה נקרא שם
אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אמרו
זו היא גבורתו שנותן ארך אפים לעוברי רצונו, וזו
היא נוראתו שאלמלא נוראותיו היאך אומה יחידה
15 יכולה להתקיים בין האומות, וכן בכלם בארו שם
שהם תארים מצד המדות שנוהג בהם עם הבריות,

4 ברכות דף ל"ג ע"ב. || 11 דף ס"ט ע"ב.

|| רואים S [דומים⁷] || A om. [הגבור⁵] || S om. [בהן⁴]
A [שנוהג-הבריות¹⁶] || S om. [היא נוראתו¹⁴] || שנתן S [שנותן¹³]
שמנהיג בהן הבריות.

fore it is proper to embody them in prayer, in the same way as Moses used the thirteen attributes in praying to God, because they are derived from God's acts.

But even the attributes of this class (i. e. those taken from God's acts) must be taken in the sense involving perfection, not in the sense involving defect. Thus, although these attributes cause emotion in us and make us change from one of the contraries to the other, they do not necessitate any change or emotion in God, for His ways are not our ways, nor are His thoughts our thoughts.

CHAPTER 23

Those attributes which are ascribed to God and are not based upon His acts, like one, eternal, true, and so on, can not, according to the philosophic view, be ascribed to Him except in a negative way, as we have explained in relation to the attributes one and eternal. The same thing applies to the attribute true. The meaning of this attribute is, as we shall see, one whose existence does not depend upon anything not himself. But these attributes can not be applied to God in a positive sense, because those attributes which are predicated of God as He is in Himself, if taken in a positive sense, far from being appre-

ומתוך כך ראוי לאמרם בתפלה, כמו י"ג מדות
שנאמרו למשה שנתפלל לפניו בהם, להיותם תארים
מצד פעולותיו.

וּאִףּ בַּתְּאָרִים שֶׁהֵם מִתִּיחָסִים אֵלָיו מִצַּד פְּעוּלוֹתָיו 1
רְאוּי שֶׁנִּבֵּן אוֹתָם עַל הַצַּד שִׁישׁ בָּהֶם מִן הַשְּׁלֵמוֹת 5
לֹא עַל הַצַּד שִׁישׁ בָּהֶן מִן הַחֲסָרוֹן, כִּי אִףּ עַל פִּי
שָׂאֵלוֹ הַתְּאָרִים יַחֲיִיבוּ הַפְּעֻלוֹת בַּחֲקֵנוֹ וְהַשְׁתַּנּוּת
מִן הַהֶפֶךְ אֶל הַהֶפֶךְ, אִינֶם מַחֲיִיבִים שְׁנוּי וְהַתְּפַעְלוֹת
בַּחֲקֵי יִתְבָּרֵךְ, כִּי לֹא דִרְכֵּי דִרְכֵּינוּ וְלֹא מַחֲשָׁבוֹתָיו
מַחֲשָׁבוֹתֵינוּ. 10

פרק כג

א הַתְּאָרִים שִׁיתּוּאֵר בָּהֶם יִתְבָּרֵךְ וְלֹא מִצַּד
פְּעוּלוֹתָיו, כְּמוֹ אֶחָד וּקְדָמוֹן וְאִמָּת וְדוּמִיָּהֶם, אִי
אֲפֹשֶׁר שִׁיּוּחְסוֹ אֵלָיו יִתְבָּרֵךְ לִפְנֵי זֶה הַדֶּרֶךְ
הַפִּילוֹסוֹפִי אֵלֹא בַּדֶּרֶךְ שׁוֹלְלִי, כְּמוֹ שֶׁבִּאֲרָנוּ בְּאֶחָד 15
וּקְדָמוֹן, וְכֵן הָאִמָּת פִּירוּשׁוֹ הַנִּמְצָא אֲשֶׁר לֹא יִתְּלֶה
מִצִּיאוֹתוֹ בְּזוּלַת עֲצָמוֹ כְּמוֹ שִׁיבָא. אֲבָל אֵין רְאוּי
שִׁיּוּחְסוֹ אֵלָיו עַל צַד הַחַיּוּב כָּלֵל, כִּי הַתְּאָרִים
שִׁיתּוּאֵר בָּהֶם מִצַּד עֲצָמוֹ וְעַל צַד הַחַיּוּב לֹא דִי

[וְהַתְּפַעְלוֹת ⁸ || הַפְּעֻלוֹת A [הַפְּעֻלוֹת ⁷ || . לַתְּאָרִים S [בַּתְּאָרִים ⁴
A אִמָּת [הָאִמָּת ¹⁶ || A om. [זֶה ¹⁴ || . הַפְּעֻלוֹת A

and the prophets. And even those that are used by them, we must understand, are merely metaphorical when used positively, in reality they can only have a negative sense.

Accordingly the attributes applied to God are of two kinds. First, those which describe His own nature, which is absolutely unknown even to the wise. These can not be understood in a positive sense, not to speak of being expatiated upon. The other kind are those attributes which are derived from the acts of God. This meaning of the attributes is known to all, even to fools and ignoramuses, as the Psalmist says, "Consider, ye brutish among the people; and ye fools, when will ye understand? He that planted the ear, shall He not hear? He that formed the eye, shall He not see? . . ."¹ The same is true of the manner in which God governs His creatures. These aspects of God we may expatiate upon.

David, in the one hundred and third Psalm, alludes to both kinds of divine praise. He says twice, "Bless the Lord, O my soul," in allusion to the two kinds of praise that we mentioned. Referring to the praise which attaches to God as He is in Himself, the Psalmist says, "Bless the Lord, O my soul; and all that is within me, bless His

¹ Ps. 94, 8-9.

השלום או לנביאים שיתארוהו בהם, ואף הם ראוי
שנבין שאמנם אמרום חיוביים על צד ההרחבה
הלשונית וכדי לשכך את האוזן, אבל על דרך
האמת ראוי שיובנו שוללים.

ה ויהיו לפי זה התארים שיתואר בהם הוא יתברך
על ב' פנים, אם שיתואר בהם מצד עצמו, וזה הצד
הוא נעלם תכלית ההעלם אף אל החכמים, ועל כן
אי אפשר לדבר בהם דרך חיובי וכל שכן להאריך
בהם. ואם שיתואר מצד הפעולות הנמשכות תמיד
ממנו, שזה הצד ניכר לכל ואפילו לסכלים, אמר 10
המשורר בינו בוערים בעם וכסילים מתי תשכילו
הנוטע אוזן הלא ישמע אם יוצר עין הלא יביט
וגו', וכן הדרכים שבהם הוא מנהיג בריותיו, ואלו
הצדדין רשאי אדם להאריך בהם.

ו ואל ב' מיני השבח הללו רמז דוד במזמור ברכי
נפשי את ה', כי אמר ב' פעמים ברכי נפשי את ה'
כנגד שני מיני השבח שאמרנו, כנגד השבח אשר מצד
עצמו אמר ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם

11 תהלים צ"ד ח'–ט'. || 15 שם ק"ג א'.

|| התאר A [הצד] || ושוה S [שוה 10] || A om. [על-בהם 6]
S om. [את ה' 13]

holy name."¹ The meaning is, My soul, bless the Lord with the brevity of praise that befits Him, in view of the excellence of His nature and of His holy name, i. e. Himself. As to this, one must not multiply words, nay, one must not even pronounce them with his lips unless he understands them in a negative sense. Hence the Psalmist expresses himself briefly and without any explanations. The expression, "All that is within me, bless His holy name," signifies the praise which is becoming to Him in view of the excellence of His holy name, which is ineffable.

In allusion to the second mode of praise, which is derived from His acts, from the goodness which emanates from Him, and from the manner in which He governs His creatures, he says a second time, "Bless the Lord, O my soul,"² ending up with the words, "And forget not all His benefits." Here he enumerates at length the kindnesses received from God, "Who forgiveth all thine iniquity, who redeemeth thy life from the pit," and so on.³ Among the divine benefits he mentions, "He made known His ways unto Moses,"⁴ in allusion to the attributes with which He governs His creatures. For the thirteen attributes which were revealed to Moses are

¹ Ps. 103, 1.

² Ibid. 2.

³ Ibid. 3 f.

⁴ Ibid. 7.

קדשו, רוצה לומר ברכי נפשי את ה' בקצור השבח
 הראוי לו כפי מעלת טבעו ובבחינת שם קדשו,
 שזהו בבחינת עצמו שאין רשאי לאדם להאריך בו,
 ואף לבטא בשפתיו לא יוכל אם לא יובנו התארים
 ההם שוללים, ולזה לא האריך בו ולא פירש בו 5
 דבר אבל אמר וכל קרבי את שם קדשו, כלומר
 השבח הראוי לו כפי מעלת שם קדשו מה שאין הפה
 יכולה לדבר.

וכנגד השבח הב' אשר בבחינת פעולותיו והטוב 1
 המקובל ממנו והדרכים שהוא מנהיג בהם בריותיו, 10
 אמר פעם שנית ברכי נפשי את ה', ובאר שזה השבח
 הוא מצד פעולותיו, ולזה סיים ואל תשכחי כל
 גמוליו, והאריך בזה לספר הטובות המקובלות
 ממנו ואמר הסולח לכל עונכי וגו' הגואל וגו', ויתר 15
 הטובות שספר במזמור ההוא, ובכללם זכר יודיע
 דרכיו למשה, לרמוז אל המדות שהוא מנהיג
 בהם הבריות, שהי"ג מדות שנאמרו למשה הם

[עונכי¹⁴ || יתברך A adds [כלומר⁶ || ובחינת S [ובבחינת²
 A adds [הגואל || A om. [וגו' || הרופא לכל תחלואיכי
 משחת חייכי.

derived from the acts of God by which He governs His creatures, as was said in the preceding chapter.¹ These are attributes of mercy.

Moses also describes God with the two kinds of attributes that we mentioned, and praises Him in the manner we described. Alluding to the attributes which denote God as He is in Himself, he says that he hesitates to use them in God's praise. But he uses freely and at length those attributes which represent God's acts. This is why he says twice, "Who is like unto Thee among the mighty?"² in allusion, namely, to the two modes of praise. Referring to the first, he says, "Fearful in praises"; in reference to the second, he says, "Doing wonders." Then he expatiates at length upon the second, "Thou stretchedst out Thy right hand . . . Thou hast guided them in Thy strength . . ."³

To obviate the notion that those attributes which it is permitted to ascribe to God and with which He may be praised on the basis of His acts, are to be understood in the same way as when they are ascribed to man, he says in the beginning of the song, "I will sing unto the Lord,"⁴ as if to say, all the praises which I shall mention are to be understood as an expression of the poetic style, which is an exercise of the imagi-

¹ P. 134.

² Ex. 15, 11.

³ Ibid. 12-13.

⁴ Ibid. 1.

תארים מצד הפעולות הנמשכות מהשם להנהיג בהן
בריותיו, כמו שנוכר בפרק שלפני זה, והם מדות
רחמים.

ח וכן נמצא משה רבנו עליו השלום יתאר ה' בשני
מיני התארים הללו שאמרנו וישבחהו בהן על
הדרך שכתבנו, ועל התארים אשר מצד עצמו אמר
שהוא ירא מלהללו בהם, אבל בתארים אשר מצד
פעולותיו הרחיב הדבור בהן והאריך לדבר בצד
ההוא. ובעבור זה אמר שני פעמים מי כמוך באלים
כנגד ב' מיני השבח הללו, ועל הראשון אמר נורא
תהלות, ועל השני אמר עושה פלא. והאריך במין
השני ואמר נטית ימינך וגו', נהלת בעוזך וגו'.

ט וכדי שלא יובן שאותן התארים שהאדם מותר
לדבר בהם ולהללו מצד פעולותיו הם נאמרים
עליו על הדרך שיאמרו על האדם, אמר בתחלת
דבריו אשירה לה', כלומר כל השבחים שאזכיר
הם על צד הדבור השיריי שכלו דמיונים בלתי

A adds [באלים] ⁹ || .שהיה A [שהוא] ⁷ || .A om. [והם-רחמים] ²⁻³
נחית A adds [וגו'] ¹² || .A om. [ב'] ¹⁰ || .ה' מי כמוך נאדר בקדש
בחסדך וגו'.

nation and does not describe reality. By way of poetic license, I will describe God with attributes to afford the senses a point of support. Therefore he says, "A man of war";¹ "And in the greatness of Thine excellency";² "And with the blast of Thy nostrils";³ "Thou sendest forth Thy wrath";⁴ "Thy right hand, O Lord, dasheth in pieces the enemy."⁵

In reality, however, it is impossible to ascribe any attribute to Him, even one that is based upon His acts, in the manner in which we ascribe it to a human being, "For He is highly exalted."⁶ The meaning is, I speak of Him in poetic style, but in reality He is highly exalted above all kinds of praise. The most fitting praise, therefore, in the case of God is silence, as David says, "For Thee silence is praise."⁷ The Rabbis understand it in the same way, when they say, the most wholesome recipe of all is silence, as is said, "For Thee silence is praise,"⁸ and therefore Moses called Him, "Fearful in praises."⁹

¹ Ex. 15, 3.

² Ibid. 7.

³ Ibid. 8.

⁴ Ibid. 7.

⁵ Ibid. 6.

⁶ Ibid. 1.

אמתיים. ועל זה הצד הוא שאתאר את השם בתארים
כדי לשכך את האזון, על כן אמר ה' איש מלחמה,
וברוב גאונך, וברוח אפיך, תשלח חרונך, ימינך ה'
תרעץ אויב.

אבל על דרך האמת אי אפשר לתארו בשום
תאר אפילו מצד פעולותיו על הדרך שיתואר בהם
האדם, כי גאה גאה, כלומר על דרך הספור השיריי
אדבר בו אבל על דרך האמת גאה גאה ונתעלה
על כל מיני השבח שאפשר לדבר בו. על כן היה
השבח היותר ראוי בחקו יתברך השתיקה, כמאמר
דוד לך דומיה תהלה, ועל הדרך שהבינו אותו
רבותינו ז"ל שאמרו סמא דכלה משתוקא שנאמר
לך דומיה תהלה, כלומר השתיקה הוא התהלה
אליך, ועל כן קראו משה נורא תהלות.

11 תהלים ס"ה ב'. || 12 מגילה דף י"ח ע"א.

A om. [שאמרו¹²]. || A [שהבינו אותו¹¹]. || Som. [ה'²].

⁷ Ps. 65, 2. Note the peculiar interpretation; cf. p. 131, note 1 and p. 133, note 2.

⁸ Megillah 18a.

⁹ Ex. 15, 11.

CHAPTER 24

We have seen that there are two kinds of attributes by which God is characterized, attributes which describe Himself and attributes which are derived from His activities. In each of these classes there are attributes in respect to which it is perfectly clear that they describe God in respect to His activities or that they describe Himself, as the case may be. Thus the attributes, "Merciful and gracious, long-suffering and abundant in goodness," are obviously drawn from God's activities, while such attributes as "one" and "eternal" clearly describe God Himself, and, as we have seen, must be understood in a negative sense and not as really characterizing God's essence.

But there are certain attributes as to which it is doubtful whether they describe God's essence or the activities which come from Him. We must therefore explain the manner of understanding these attributes. We will explain a few as an example of the rest.

When we say that God is good, the attribute must be understood in both of the ways mentioned above. God is good because of His actions, for all good things come from Him, and the good can only come from the good,

פרק כד

א שני מיני התארים הללו שאמרנו שיתואר בהם
השם יתברך, שהם התארים אשר מצד עצמו
והתארים אשר מצד פעולותיו, הנה בכל אחד
מאלו המינים יש תארים שהענין נגלה בהם שיתואר
5 בהם מצד פעולותיו, כמו רחום וחנון ארך אפים
ורב חסד, ויש תארים שהענין נגלה בהם שיתואר
בהם מצד עצמו, כמו אחד וקדמון, ובאלו אי אפשר
שיתואר בהם על דרך האמת אלא יובנו שולליים
10 כמו שאמרנו.

ב ויש תארים שהענין מסופק בהם אם יתואר בהם
מצד עצמו או מצד הפעולות הנמשכות ממנו, ועל
כן צריך לבאר הדרך בהבנת אלו התארים. ונבאר
זה בקצתם כדי שילקח מהם ראיה לזולתם.

ג ונאמר כי כשיאמר עליו יתברך שהוא טוב ראוי
שיבחן זה משני צדדים שאמרנו, וזה, כי מצד
פעולותיו אמנם יאמר עליו שהוא טוב מצד שכל
הטובות נמשכות ממנו, ואי אפשר שימשך הטוב

A om. by [פעולותיו-מצד 6-8] || שאיפשר A adds [שאמרנו]²
|| A om. by [על-בהם 9-11] ||
|| S [הפעולות]¹²

as we read in the Psalms, "The Lord is good to all."¹ But when the same attribute is applied to God to describe His essence, it must be understood in a negative sense. God is called good because His essence is free from defect, since there is no potentiality in Him, as we explained before. Therefore no change or privation attaches to Him, for all privation is evil.²

We find that the Bible too has these two modes of characterizing God as good: "Thou art good, and doest good; Teach me Thy statutes."³ "Thou art good" is intended as a description of God's essence, while "doest good" has reference to the good things which come from God.

Similarly when we say that God is wise, the attribute may be understood as referring to God's acts. Since God is the author of existence, which is perfect and wonderful in its order and arrangement, it follows that He is wise and understands all the things of which He is the author, as is said in the Bible, "He that planted the ear, shall He not hear? . . . He that instructeth nations, shall not He correct, even He that teacheth man knowledge?"⁴ Here we see the Psalmist inferring God's understanding and knowledge from the fact that all understanding and knowledge come from God. But when the attribute wise is

¹ Ps. 145, 9.

² Privation is a technical term corresponding to the Aristotelian *στέρησις*, as to which see Zeller, Aristotle and the Earlier Peripatetics, I, 344 note 1.

³ Ps. 119, 68.

⁴ Ibid. 94, 9 f.

אלא ממי שהוא טוב, אמר הכתוב טוב ה' לכל,
 אבל כשיתואר מצד עצמו ראוי שיובן הענין שוללִי,
 כי נקרא טוב לפי שעצמותו נקי מן החסרון אחר
 שאין בו אפשרות כמו שבארנו, ולזה לא ישיגהו שום
 5 שנוי ולא העדר, לפי שכל העדר הוא רע.

ד ונמצא בכתוב שיתארהו בשהוא טוב מאלו שני
 הצדדין, אמר טוב אתה ומטיב למדני חקיך, אמר
 טוב אתה בבחינת שהוא טוב מצד עצמו, ואמר
 מטיב בבחינת הטובות הנמשכות ממנו.

ה וכשיאמר עליו שהוא חכם, אם מצד פעולותיו
 הכונה לומר שאחר שהמציא המציאות בשלמות
 וסדור נפלא, מורה על חכמת הממציא והיותו משיג
 כל מה שהמציא, כמאמר הכתוב הנוטע און הלא
 ישמע וגו' היוסר גוים הלא יוכיח המלמד אדם
 דעת, הרי שלקח ראייה על היותו משיג ויודע מצד
 15 שההשגות והדעות מושפעות ממנו, אבל כשיאמר

1 תהלים קמ"ה ט'. || 7 שם קי"ט ס"ח. || 13 שם צ"ד ט'.

[מצד¹⁰ || S om. [מצד⁸ || .הכתוב יתארהו A [בכתוב שיתארהו⁶
 כל מה שהמציא A [המציאות¹¹ || .לצד S

applied to God to describe His essence, it must be understood in a negative sense, meaning that nothing is concealed from Him. For since God is pure intellect and separate from matter, as we proved before, nothing can be hidden from Him.

It is matter that obstructs and prevents us from apprehending the sensible and intelligible things. Thus water flowing from the eye or other diseases of the eye prevent it from seeing what it desires to see. The same is true of diseases of the nose and the ear. In general it is true that matter prevents us from apprehending sensible things as they really are. In the same way the vapors rising from the stomach confuse the powers of the brain, preventing them from apprehending their objects, as is the case with persons who are drunk. Similarly excessive moisture hinders one from apprehending intelligible things, as we see in young people. During the period of growth, when the moisture is abundant, they do not attain the degree of comprehension which their intellect is able to attain. It is clear therefore that one who is pure intellect is called wise because nothing is hidden from Him, and He is not ignorant of anything which it is in His nature to understand, because there are no causes in Him which obstruct understanding.

When we say that God has will, the statement may have reference to God's activities. Then the meaning is that all things which exist in heaven and earth were made by His simple will,

עליו זה מצד עצמו ראוי שיוכן שוללִי, והוא שהכונה לומר שאין דבר נעלם ממנו, וזה כי אחר שהוא יתברך שכל נקי ונבדל מן החומר כמו שבארנו במופת לא יעלם ממנו דבר.

1 כי החומר הוא המונע והמטריד מהשיג המוחשות והמושכלות, בראיה שהמים הנוזלים בעין או שאר חוליי העין מונעים מראות מה שחפץ החי לראותו, וכן חלִי האף והאוזן, ובכלל שהחומר מונע מהשיג כל המוחשים באמתות, וכן האדים העולים מהאצטומכא יבלבלו כחות המוח מהשיג מושגיהם 10 כמו שיקרה זה לשכורים, וכן הלחות המותרִי מונע מן השגות השכליות, כמו שנראה זה בנערים, כי בזמן גדולם שהלחות רב בהם לא ישיגו תכלית השגת מה שבכח שכלם להשיג. ולזה התבאר שמי שהוא שכל פשוט יקרא חכם, לפי שלא יעלם ממנו 15 דבר ולא יבצר ממנו מזמה, כלומר שאינו סכל בשום דבר שבכחו להשיג, כי אין בו הסבות המטרידות ההשגה.

1 וכשיאמר עליו שהוא רוצה, אם מצד פעולותיו 20 הכונה לומר שכל הנעשה בשמים ובארץ נעשה

יחבאר A [התבאר 14

as we read, "Whatever the Lord pleased, that hath He done, in heaven and in earth."¹ This expression is constantly used in relation to God. When we see a certain act coming from God, being realized and completed like the act of a voluntary agent, we say that the agent no doubt willed the act, else it would not have been realized. So we read, "Be pleased, O Lord, to deliver me";² "For the Lord taketh pleasure in His people; He adorneth the humble with salvation."³ The coming of salvation indicates will, as the prophet says, "That he understandeth, and knoweth Me, that I am the Lord who exercise mercy, justice and righteousness, in the earth; for these things I desire, saith the Lord."⁴ Here we see that the prophet infers God's desire from His doings, for in a person of intellect and reason the doing of a thing is an indication of the will and desire to do it.

It is clear therefore that since we see acts emanating from God which are similar to those acts which emanate from a voluntary agent, we speak of God as desiring and willing; though we can not understand how will and desire reside in God without causing change and affection. This is unknown to us, as the nature of His knowledge is unknown to us. We ascribe knowledge to Him because it is a perfection which it is inconceivable that God should be

¹ Ps. 135, 6.

² Ibid. 40, 14.

³ Ibid. 149, 4.

⁴ Jer. 9, 23.

ברצונו הפשוט, כאמרו כל אשר חפץ ה' עשה
 בשמים ובארץ, ויבא זה הלשון תמיד על השם,
 כשנראה הפעל הנמשך ממנו הדומה אל הפעל
 הבחירי מגיע ונשלם, נאמר שהפועל רצה זה בלי
 ספק, שאם לא כן לא היה נשלם, אמר הכתוב רצה 5
 ה' להצילני, כי רוצה ה' בעמו יפאר ענוים בישועה,
 כלומר כי הגעת הישועה מורה על הרצון, כמו
 שיאמר הנביא השכל וידוע אותי כי אני ה' עושה
 חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה הפצתי נאם ה',
 הרי שלקח ראיה על היותו חפץ בהם מצד שהוא 10
 פועל ועושה אותם, כי עשיית הדבר לבעל שכל
 יורה על היותו רוצה לעשותו.

ויתבאר מזה כי לראותנו פעולות נמשכות מהשם 14
 יתברך דומות אל הפעולות הנמשכות מבעל החפץ,
 בעבור זה נקראהו חפץ ורוצה, ואף אם לא נשער 15
 על איזה צד יהיה החפץ והרצון בו יתברך באופן
 שלא יחדש שנוי והתפעלות, כי זה דבר נעלם, כמו
 שידיעתו נעלמת ממנו היאך היא, ואנו מיחסים אותה
 אליו להיותה שלמות שאי אפשר שידומה היותו

1 תהלים קל"ה ו'. || 5 שם מ' י"ד. || 6 שם קמ"ט ד'. || 8 ירמיה ט' כ"ג.

A adds [נעלם¹⁷]. || מבטל A [מבעל¹⁴]. || שאמרו S [כאמרו¹].
 להיות השלמות A [להיותה שלמות¹⁹]. || ממנו.

without. The same is true of will, as we explained in chapter three of this Book.¹

If we wish to explain this attribute in a negative sense, the meaning is that God does not reject or abandon or forget to bestow goodness and perfection, as we read in the Bible, "Lord, Thou hast shown good will unto Thy land, Thou hast turned the captivity of Jacob."² "Good will" in this case means that God did not reject or abandon them, and did not forget to show them mercy, unlike the sentiment expressed in the passage, "Then My anger shall be kindled against them in that day, and I will forsake them, and I will hide My face from them, and they shall be devoured."³ Hence the Psalmist adds, "Thou hast withdrawn all Thy wrath; Thou hast turned from the fierceness of Thine anger."⁴

When we say that God is powerful or strong, we may likewise have reference to God's acts, in which case the meaning is that He can carry out His wish in relation to all existing things without any hindrance, as a strong man does whatever he desires. And if we use the word to describe God's essence, we must understand it in a negative sense as indicating that God is not infirm and unable to do what He desires. It follows therefore that He has infinite power. For if His power were finite, there would be some infirmity. But the meaning of the attribute powerful is that He has no infirmity.

¹ P. 16.

² Ps. 85, 2.

יתברך זולתה, כן ענין הרצון כמו שבארנו בפרק ג' מזה המאמר.

ט וכשנרצה לבאר זה התואר ענין שולללי יהיה הכונה בו שאינו מואס ולא עוזב ולא שוכח מהשפיע הטוב והשלמות, כמו שאמר הכתוב רצית ה' ארצך 5 שבת שבות יעקב, שכונת הרצון במקום הזה שלא מאס ולא עזב אותם ולא שכח מלחוס עליהם, הפך וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתני פני מהם והיה לאכול, וזהו שאמר אספת כל עברתך השיבות מחרון אפך. 10

י וכשיאמר עליו יתברך שהוא יכול או גבור, אם מצד פעולותיו הכונה לומר שיכול לעשות רצונו בכל הנמצאים ואין מי שיעכב בידו, כגבור שיעשה מה שלבו חפץ, ואם מצד עצמו ראוי שיובן שולללי, 15 והוא שהוא בלתי לואה מעשות מה שרוצה, ובעבור זה יתחייב שימצא לו יכולת בלתי בעל תכלית, שאם היה בעל תכלית היה בו ליאות מה, וכשיתואר ביכול הכונה לומר שאין בו ליאות כלל.

5 תהלים פ"ה ב'. || 8 דברים ל"א י"ז. || 9 תהלים פ"ה ד'.

הענין ברצון A [ענין הרצון]¹

³ Deut. 31, 17.

⁴ Ps. 85, 4.

The attribute living if applied to God with reference to His acts, means that life flows from Him. He must therefore necessarily be living, else life could not issue from Him. If applied to describe God's essence, it must be understood in a negative sense. In this sense our meaning is that the influences which emanate from Him do not come in the manner of light from a lamp or heat from fire, both of which flow from their sources without any knowledge or will on the part of the latter. Not so with God, for He exerts His influence in the best manner possible, namely with knowledge and will, like a living being. He knows what He bestows, He has the power to bestow, and He desires to bestow, else the object would not receive His influence. The meaning is that the influence which comes from God is accompanied by knowledge, will and power, like the influence which comes from a living being.

The matter is very subtle and difficult to expatiate upon. The important thing is to understand what is meant, namely that God has infinite power, i. e. is not unable to bestow, and is willing to bestow, viz. does not reject or abandon or forget the idea of bestowing. And He knows what He bestows, i. e. He is not ignorant and not unaware of the content of His bestowal or of the object which receives favors

יא וכשיאמר עליו חי, אם מצד פעולותיו הכונה
 לומר שהחיים נמשכים ממנו, ולזה יהיה חי בהכרח,
 כי לא ימשך החיות ממנו אם לא יהיה חי, ואולם
 בבחינת עצמו ראוי שיובן שולללי, והוא כי אנחנו
 5 נתארהו בשהוא חי להורות כי מה שיושפע ממנו לא
 יושפע על דרך מה שיושפע האור מן הנר והחום
 מן האש; שיושפע מהם זה בזולת ידיעה ורצון במה
 שישפיעו, כי הוא יתעלה אמנם ישפיע על הצד
 היותר נבחר ממיני המשפיעים, שהוא יתברך משפיע
 10 בידיעה ורצון שהוא החי, וכן הוא ידע מה שישפיע
 ויכול להשפיע ורוצה להשפיע, שאם לא כן לא היה
 מושפע, והכונה שמה שיושפע ממנו הוא בידיעה
 ורצון ויכולת, כמו מה שיושפע מן החי.

יב וזה ענין דק מאד יצר הדבור בו, והכונה בו
 15 הבנת הענין, והוא שיש לו יכולת בלתי בעל תכלית,
 כלומר שאינו לואה מלהשפיע, ורוצה להשפיע,
 כלומר שאינו מואס ולא עוזב ולא שוכח מלהשפיע,
 ויודע מה שישפיע, כלומר שאינו סכל שיעלם ממנו
 מה שישפיע ולא בלתי יודע מה שיושפע ממנו.

רמ. [מה¹⁹] || ממנו A adds [יושפע⁶

from Him. This is why we say that He is living, for a living being understands what it does and wills it, i. e. it does not act by nature like the radiation of heat from fire.

Thus the four attributes, living, wise, willing, powerful, all come to one negative idea, as we have explained. All the attributes applied to describe God's essence must be understood in this way, namely in a negative sense, no matter how many there are, for all negative attributes can be truly predicated of God. And there is no harm if one enumerates more than those we mentioned, or if one says that there is an infinite number of them, as long as they are understood in a negative sense, so that no defect is implied in the nature of God. This is the reason why we lay down, as a fourth derivative principle, that God is free from defects, following the opinion of Maimonides, that positive attributes can not be ascribed to the nature of God, and must be excluded because they would imply a defect.

ובעבור זה נאמר שהוא חי, כי החי משיג מה שיפעל
ורוצה בו, והכונה בו שאינו פועל בטבע כחום
הנמשך מן האש.

י' וישבו אלו הארבעה תארים שהם חי חכם רוצה
5 ויכול אל כונה אחת שולליית כמו שבארנו, ועל
זה הדרך ראוי שיובנו כל התארים שיתואר בהם
יתברך מצד עצמו, שהם אמנם צריך שיובנו ענין
שולליי, יהיו התארים כמה שיהיו, כי כל התארים
השולליים צודקים עליו, ואין היזק אם תמנה אותם
10 יותר ממה שזכרנו או תאמר שהם בלתי בעלי
תכלית, אחר שתבין אותם שולליים בענין שלא
יתחייב מהם שום חסרון אליו יתברך. ולזה שמנו
זה השורש הרביעי שהוא יתברך מסולק מן
החסרונות, לרמוז אל הענין הזה שכתבנו לפי
15 דעת הרמב"ם ז"ל, כלומר שהתארים החיובים
נמנעים בחקו, וראוי שיסולקו ממנו לפי שהם
חסרון אליו.

[בחמו¹⁶ || כמו S [כמה⁸ || שהוא S [שהם⁴ || S om. [פועל²
A בחקר.

CHAPTER 25

There are certain corollaries which follow from the fourth derivative dogma, freedom from defects, whether we understand it in the philosophical or in the theological sense mentioned in the second chapter of this Book. One of these corollaries is that if we ascribe to God one of the applicable attributes, whether it be negative or positive, the attribute in question must be understood as being infinite in two respects, in time and in worth. For example, since we have shown that God is eternal and perpetual, i. e. that He exists in infinite time *a parte ante* as well as *a parte post*, it follows that any attribute characterizing Him must be eternal and perpetual like God Himself. For as God has existed and will exist an infinite time, so the attributes exist in God an infinite time, for they can not have arisen in Him at a given moment or be limited in their existence to a given time, as we explained before.¹

¹ Ch. 19.

פרק כה

א מן הדברים המתחייבים לשורש הד' הזה שהוא
 היותו יתברך מסולק מן החסרונות, הן לפי זה
 הדעת הפילוסופי והן לפי הדעת התורני שנוכר
 בפרק ב' מזה המאמר, הנה הם שכאשר תארנו
 השם יתברך בשום תואר, הן שיהיה שוללי או חיובי
 מן התארים שאפשר שיתואר בהם השם יתברך,
 שהוא ראוי שיובן התואר ההוא בו יתברך בלתי
 בעל תכלית משני צדדין, אם בלתי בעל תכלית
 בזמן ואם בלתי בעל תכלית בשלמות וחשיבות,
 וזה כי אחר שבארנו שהשם יתברך קדמון ונצחי,
 רוצה לומר שהוא נמצא זמן בלתי בעל תכלית הן
 מן הצד הקודם הן מן הצד המתאחר, הנה יחוייב
 שיהיה אי זה תאר שיתואר בו יתברך קדמון ונצחי
 כמוהו, כי כמו שהוא יתברך היה נמצא וימצא זמן
 בלתי בעל תכלית, כן התארים ימצאו בו זמן בלתי
 בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיו מחודשים בו או
 נמצאים זמן זולת זמן, כמו שבארנו כל זה.

 18 פרק י"ט ממאמר זה.

When I say an infinite time, I am using an inaccurate and loose expression. For we cannot say of God that He exists an infinite time, since He is prior to time, unless duration¹ is time. But the meaning is that He has no limit either in the past or in the future. Hence every attribute of His is infinite in time.

Similarly every attribute is infinite in worth. When we say that God is wise, there is no doubt that we mean to say that His wisdom is infinite in perfection. For since His essence is infinite in perfection, He must know His essence. But the infinitely perfect can only be known by infinitely perfect knowledge, for the finite can not embrace the infinite. Similarly if we say that God is powerful, we must understand that His power is infinite. For if it were finite, we can imagine a greater power, and He would then be infirm, as not having the greater power imagined. So when

¹ Cf. above, p. 110, 111 note 1.

ב ואמרי זמן בלתי בעל תכלית הוא על צד ההקל
 מן הלשון, כי הוא יתברך לא יתכן שנאמר בו שהוא
 נמצא זמן בלתי בעל תכלית אחר שהוא קודם אל
 הזמן, אלא אם היה המשך הוא הזמן, אבל הכונה
 5 לומר שאין לו קצה לא מן הצד הקודם ולא מן הצד
 המתאחר, ועל כן יהיה כל תואר מהתארים אשר
 בו בלתי בעל תכלית בזמן.

ג ואולם שיהיה כל תואר מהתארים אשר בו בלתי
 בעל תכלית בחשיבות יתבאר על זה הצד, אין ספק
 10 כי כשיתואר השם יתברך בשהוא חכם ראוי שיובן
 מזה שחכמתו בלתי בעלת תכלית בשלמות, כי אחר
 שעצמותו בלתי בעלת תכלית בשלמות, ראוי
 שיהיה יודע את עצמו, ואי אפשר שיודע הבלתי
 בעל תכלית בשלמות אם לא בידיעה בלתי בעלת
 15 תכלית בשלמות, כי הבעל תכלית לא יוכל להקיף
 את הבלתי בעל תכלית. וכן כשנאמר עליו יתברך
 שהוא יכול, ראוי שיובן גם כן שיכלתו בלתי בעל
 תכלית, שאם היה בעל תכלית כבר אפשר שידומה
 יכולת גדול יותר ממנו, ויהיה אם כן לוואה אחר
 20 שאין בו היכולת היותר גדול המדומה ההוא, וכן

הבב"ת S [הבעל תכלית 15]

we say that God is good, we must understand that He is infinitely good. For if His goodness were limited, there might be a greater good than He, and He would not be absolutely good.

In the same way every attribute that is applied to God must be understood as being infinite in worth, without any defect. Thus the attribute existence, which is ascribed to God, must be understood as being in God by virtue of Himself and not acquired from another. But when we ascribe existence to something other than God, it can not be infinite in worth, for the existence is acquired from another. There is no other being, every one of whose attributes is infinite in worth, except God. Every one of His attributes is infinite in time, as we have explained, and also infinite in worth and goodness. This is the meaning of the biblical expression, "In Thy right hand bliss for evermore,"¹ as will be explained in the thirtieth chapter of this Book.²

¹ Ps. 16, 11.

² P. 205.

כשנאמר עליו יתברך שהוא טוב, ראוי שיוכן שהוא בלתי בעל תכלית בטוביות בהכרח, שאם היה הטוב מוגבל יהיה אפשר שיהיה טוב יותר גדול ממנו, לא יהיה הוא אם כן טוב גמור.

ד ועל זה הדרך ראוי שיוכן בכל תואר מן התארים שהוא נמצא בו יתברך שהוא בלתי בעל תכלית בחשיבות ואין בו צד מן החסרון כלל, כמו שהמציאות שיתואר בו יתברך ראוי שיוכן שהמציאות ההוא לו מעצמו ואינו קנוי לו מזולתו, וכשיאמר המציאות על זולתו אי אפשר שיהיה בלתי 10 בעל תכלית בחשיבות, אחר שמציאותו קנוי לו מזולתו, ואין שום נמצא שיהיה כל תואר נאמר עליו בחשיבות בלתי בעל תכלית אלא הוא יתברך, כי כמו שכל תואר בפני עצמו הוא בלתי בעל תכלית בזמן 15 כמו שבארנו, כן הוא בלתי בעל תכלית בחשיבות ונעימות, וזהו מה שאמר הכתוב נעימות בימין נצח, כמו שיתבאר בפרק ל' מזה המאמר.

16 תהלים ט"ז י"א.

|| הוא A adds [הוא] ⁹ ||. והיה A [יהיה] ³ ||
 S, A כ"ט [ל'] ¹⁷

We must also understand that the perfections existing in God are infinite in number. For since God must have all the kinds of perfection that can be conceived, and must be free from all kinds of defect, and since we can conceive of His having an infinite number of perfections, He must really have them, else He would not be absolutely perfect, if there are more perfections than He possesses. It is clear therefore that He must have an infinite number of perfections, such as we cannot conceive.

This is the reason why the name *Zebaot* (hosts) is one of those divine names that it is forbidden to erase.¹ It is an allusion to this kind of perfection. It is also this kind of perfection to which the pious Rabbi Hanina alluded when he remarked to one who enumerated a great many attributes in his prayer, "Have you completed all the praises of your Lord?"² The meaning is that since they are infinite it is not proper to use a definite number, indicating as it were that there is a number which completes them, for this would be a defect in God, whereas He is free from defects.

¹ Soferim 4, 1.

² Megillah 25a; Berakot 33b.

ה וגם ראוי שיוכן שהשלמיות שימצאו בו יתברך
 הם בלתי מוגבלים במספר, רוצה לומר שהם בלתי
 בעלי תכלית מצד רבויים, וזה כי אחר שהשם
 יתברך ראוי שימצאו לו כל מיני השלמיות שאפשר
 5 שיצויירו, ויסולקו ממנו כל מיני החסרונות, ואפשר
 שידומו שלמיות בלתי בעלי תכלית נמצאים בו,
 ראוי שיהיה כן לפי האמת, שאם לא היה כן לא
 יהיה בתכלית השלמות, אחר שהיה אפשר שימצאו
 בו שלמיות יותר מהנמצאים בו. ולזה הוא מבואר
 10 שראוי שימצאו בו שלמיות בלתי בעלי תכלית מה
 שאין הפה יכולה לדבר ולא האוזן יכולה לשמוע.
 וְלִזֶּה הִיא שם צבאות מן השמות שאינם נמחקים,
 1 לרמוז לזה המין מן השלמות. ואל זה המין מן
 השלמות רמז השלם ר' חנינא כשאמר למי שהרבה
 בתארים לפניו סיימתינהו לכולהו שבחיה דמרך,
 15 כלומר אחר שהם בלתי בעלי תכלית אין ראוי לך
 להגבילם בשום מספר ולומר שיש מספר שיסיים
 לספור אותם, כי זה היה חסרון בחקו והוא יתברך
 מסולק מן החסרונות.

12 סופרים פרק ד'. || 14 ברכות דף ל"ג ע"ב ומגילה דף כ"ה ע"א.

|| שיהיו נמצאים בו A [שימצאו בו¹⁰]. || שידומה S [שידומו⁶].
 S om. [היה¹²].

David alludes to these three kinds of infinity in the Psalm beginning, "O Lord, Thou hast searched me, and known me."¹ In this Psalm he undertakes to praise God's knowledge, pointing out its infinite character embracing as it does every one of His movements and acts, many and scattered as they are. "O Lord, Thou hast searched me and known me," indicates that God's knowledge is not like man's knowledge. Man searches without attaining his quest, but God searches the heart, tries the veins, and finds and knows our thoughts. Hence the words, "Thou understandest my thought (*re'i*) afar off."² *Re'i* is derived from *ra'ayon*.³ He then proceeds to explain this at length, using creation to illustrate his point. "For Thou hast made my reins, Thou hast knit me together in my mother's womb."⁴ And he ends up the same way in the words, "Thine eyes did see my unformed substance, etc."⁵ He means to say that God knew him not only after he was formed, but when he was still a crude mass of stuff without form, God's knowledge already embraced him. And not merely dost Thou know *my* unformed substance, who am a king and equal in worth to all the people put together, but "in Thy book they were all written," all the unformed substances, small and great, and Thou knowest

¹ Ps. 139.

² Ibid. 2.

³ רע"י = thought.

⁴ Ps. 139, 13.

⁵ Ibid. 16.

ואל אלו הג' מינים מהבלתי בעל תכלית רמו
 דוד במזמור ה' חקרתני ותדע, כי הוא התחיל
 לשבח ידיעת השם ולומר איך היא בלתי בעלת
 תכלית שהיתה מקפת בכל פרטי תנועותיו ומעשיו
 עם הפלגת רבויים באיזה מקום שיהיו. ואמר ה'
 חקרתני ותדע, לבאר שאין ידיעת השם ממין ידיעת
 האדם, שהאדם חוקר ובלתי משיג, אבל הוא יתברך
 חוקר לב ובוחן כליות ומשיג ויודע המחשבות, וזהו
 בנתה לרעי מרחוק, כי רעי נגזר מרעיון, והאריך
 לבאר זה מתואר היצירה ואמר כי אתה קנית
 כליותי תסוכני בבטן אמי, וסיים בזה כשאמר גלמי
 ראו עיניך וגו', כלומר כי לא לאחר שנוצר הגיעה
 הידיעה האלהית בו, אבל גם כשהיה גולם בלי
 צורה היתה הידיעה האלהית מקפת בו, וזהו גלמי
 ראו עיניך, ולא גלמי בלבד שאני מלך וחשוב כמו
 כלל, אבל גם כל הגלמים קטן וגדול כלם הם
 נכתבים על ספרך, וידועים לפניך הימים שיושפעו

2 תהלים קל"ט.

A [בלבד¹⁵] || כשיהיה S [גם כשהיה¹³] || A om. [מרחוק⁹ adds לפי S om.] נם¹⁶ || .

the days when the forms will come down and give shape to the substances, before any one of them has been in existence. This is the meaning of the expression, "Even the days that were fashioned, when as yet there was none of them," reading *lo* with an *aleph* according to the *ketib*, as a negative. If we follow the masorah, where *lo* is written with a *vav* and is not a negative, the meaning is that the plurality of the objects of knowledge does not make the knowledge itself plural, but God's knowledge of them is one. Then he says, "How weighty also are Thy thoughts unto me, O God! How great is the sum of them!"¹ The meaning is, "Thou understandest my thought afar off," but I can not understand Thy thoughts, i. e. Thy knowledge and Thy ideas, for they are very precious to me, and I can not comprehend them by reason of their superior excellence.

Besides, they are infinite in time. This is expressed in the words, "How great is the sum of them!"

Moreover, they are infinite in number, "If I would count them, they are more in number than the sand."² And with all that they form in Thee a perfect unity, as the Psalmist says, "and He has one in them," and they are not something added to Thy essence, for when I awaken from my contemplation of this matter, I find that I am still with Thee, and that they are not something distinct from Thee.³

¹ Ps. 139, 17.

² Ibid. 18.

בהם הצורות ויהיו נוצרים בהם, ואפילו קודם שיהיה
שום אחד מהם נמצא, וזהו אמרו ימים יוצרו ולא
אחד בהם על פי הכתיב שהוא כתוב באל"ף, ועל
פי המסורת שהוא בוא"ו בא לומר שבהתרבות
הידועים לא תתרבה בו הידיעה אבל לו יתברך.
5 אחדות ידיעה בהם, ואחר זה אמר ולי מה יקרו
רעיק אל מה עצמו ראשיהם, כלומר אתה בנתה
לרעי מרחוק אבל אני איני יכול להשיג רעיק, רוצה
לומר ידיעתך ומחשבותיך, כי הם יקרים לי מאד
עד שאי אפשר לי להשיגן מצד יוקר מעלתם.
10 ח ועוד שהם בלתי בעלי תכלית בזמן, וזהו ומה
עצמו ראשיהם.
ט ועוד שהם ידיעות בלתי בעלות תכלית, וזהו
אספרם מחול ירבון, ועם כל זה הם מתאחדים
15 בכ אחדות גמורה, כמו שאמר ולו אחד בהם,
ואינן ענין נוסף על עצמותך, כי כאשר הקיצותי
מהתבודדותי בזה מצאתי כי עודי עמך ואינם דבר
זולתך.

|| S om. [בו⁵ ||. הכתו' C; הכת' B; הכתב A] [הכתיב³

³ Albo paraphrases v. 18b: הקיצותי ועודי עמך, reading his ideas into it.

It is also possible to say that the word *re'eka* refers to the attributes of perfection which are in God. He calls them *re'eka* (friends) to indicate that as God is infinite in worth and in time, so every one of the attributes is infinite in worth and in time.

Then he says, "If I would count them, they are more in number than the sand," to point out that the attributes of perfection in God are infinite. Thereby he intends to explain that we need not wonder how it is that the multiplicity of the objects of knowledge does not multiply the knowledge. For we find likewise that the attributes of God are infinite in the three respects mentioned, and yet God's essence is not multiplied thereby at all.

He calls the essential attributes *re'eka* (friends) to point to what we said in the beginning of the chapter, that the attributes of God are necessarily eternal like Him. "How weighty" alludes to the fact that every one of them is infinite in quality and worth. "How mighty are their heads"¹ alludes to the fact that the attributes existing in God were there an infinite time before the world existed and will be there after the world has come to an end, referring to the two heads which time has, one in the direction of the beginning, and the other in the direction of the end. Hence the expression, "their heads," i. e. the two heads or ends which time has.

¹ Jewish Publication Society Version (J.P.S.): "How great is the sum of them."

ואפשר שנאמר כי במלת רעיך ירמוז אל תארי
 השלמיות אשר בו יתברך, וקראם רעיך להורות
 כי כמו שהוא יתברך בלתי בעל תכלית בחשיבות
 ובלתי בעל תכלית בזמן, כן כל תואר ותואר מהם
 בלתי בעל תכלית בחשיבות ובזמן. 5
 ואמר אחר זה אספרם מחול ירבון, לרמוז שתארי 14
 השלמות אשר בו הם בלתי בעלי תכלית, ובא
 לבאר שאין להפלא איך בהתרבות הידועים לא
 תתרבה הידיעה, שהרי התארים אשר בו יתברך
 הם בלתי בעלי תכלית מהג' צדדין שאמרנו, ואף 10
 על פי כן לא יתרבה עצמותו בהם כלל.
 וקרא לתארים העצמיים רעיך, לרמוז למה 12
 שאמרנו בתחלת הפרק שהתארים הנמצאים בו הם
 קדומים כמוהו בהכרח, ואמר מה יקרו להורות
 על היות כל אחד בלתי בעל תכלית בחשיבות 15
 והיוקר. ואמר מה עצמו ראשיהם, להורות על
 היותם נמצאים בו זמן בלתי בעל תכלית קודם
 שימצא העולם ואחר כלות העולם שהם השני
 ראשים שיש אל הזמן, האחד מצד ההתחלה והאחר
 מצד התכלית, וזהו לשון ראשיהם, כלומר הב' 20
 ראשים שהם הב' קצוות שיש לזמן.

ב' S [הב' 21] || שני S [השני 18] || הנמצאים S [נמצאים 17]

Then he praises the multiplicity of the attributes, the fact, namely, that God's perfections are infinite and can not be bounded by any number, "If I would count them, they are more in number than the sand." And to prevent the thought that there is plurality in God by reason of the plurality of attributes, he says, "When I awaken, I am still with Thee." The meaning is, when I reflect on the attributes and find that they are necessarily many, because they denote perfections different from one another—for knowledge denotes something different from power and from will; and all these attributes denote something other than the quiddity—and this reflection suggests that the attributes necessitate a kind of plurality in Thee, "I awaken and am still with Thee." The meaning is, when I awaken from my reflection upon the plurality of attributes, I see that all these attributes are merely intellectual conceptions indicating that those perfections are found in Thy essence, but in reality they are not anything outside of Thee. "I am still with Thee," means that the attributes are not something other than Thou and do not necessitate plurality in Thy essence. For just as the attribute unity is not something added to the quiddity, but is an intellectual con-

י' ואחר כך שב להזכיר השבח אשר מצד רבויים,
 רוצה לומר היות השלמיות בו יתברך בלתי בעלי
 תכלית שלא יגבלם מספר, ועל זה אמר אספרם
 מחול ירבון, וכדי שלא ידומה שיש בו יתברך רבוי
 5 מצד רבוי התארים, אמר אחר זה הקיצותי ועודי
 עמך, כלומר כשאני מתבונן בתארים ואני מוצא
 אותם רבים בהכרח מצד היותם שלמיות מתחלפות,
 כי הידיעה יובן ממנה דבר זולת היכולת וזולת
 הרצון בהכרח, ומה שיובן מכל אלו ודומיהן הוא
 10 דבר זולת המהות, ובזאת הבחינה כבר יחשב
 שהתארים מחייבים איזה רבוי בעצמותך, על כן
 אמר הקיצותי ועודי עמך, כלומר כשאני מקיץ
 מאותו התבוננות שאני מתבונן ברבוי התארים, אני
 רואה שכל אותן התארים אינן אלא בחינות שכליות
 15 מהוראת היות השלמיות ההם נמצאים בעצמותך,
 אבל על דרך האמת אינם דבר זולת עצמך, וזהו
 לשון ועודי עמך, כלומר שאינן דבר זולתך ואינן
 מחייבים רבוי בעצמותך, כי כמו שתואר האחדות
 אינו דבר נוסף על המהות אבל הוא בחינה שכלית

מאותו¹³ || וזאת S [ובזאת¹⁰ || מתחלפים A [מתחלפות?
 מאותם ההתבוננויות S [התבוננות.

ception denoting the absence of plurality, so wisdom and knowledge are not anything other than the quiddity, but are intellectual conceptions denoting the absence of ignorance.

Similarly concerning all the infinite number of attributes existing in God, we can say that they are intellectual conceptions denoting that God is free from defects, and denoting nothing else. When the Cabalists call God the endless (*En Sof*), it is precisely this that they mean to indicate, namely that the perfections existing in Him are infinite in the three respects mentioned.

CHAPTER 26

The word *baruk*, blessed, is a homonymous term. It is applied to one who receives benefits and favors from another, as in the expressions, "Thou shalt not curse the people; for they are blessed";¹ "Blessed shalt thou be in the city, and blessed shalt thou be in the field";² and in many other cases. It is also applied to one who bestows favors and benefits upon another, as in the expressions, "Blessed be the Lord my Rock, who traineth my hands for war";³ "Blessed be the Lord, For He hath shown me His wondrous lovingkindness in an entrenched city";⁴ "Blessed art Thou, O Lord; Teach me Thy statutes";⁵ "Blessed be the Lord, who hath delivered you."⁶

¹ Num. 22, 12.

² Deut. 28, 3.

³ Ps. 144, 1.

⁴ Ibid. 31, 22.

מהעדר הרבוי בו, כן החכמה והידיעה אינן דבר
 זולת המהות והיא בחינה שכלית מהעדר הסכלות בו.
 וכן נאמר בכל התארים בלתי בעלי תכלית יד
 הנמצאים בו שהם בחינות שכליות מהיותו יתברך
 מסולק מן החסרונות לא זולת זה, ואל זה רמזו 5
 חכמי הקבלה בקראם השם יתברך אין סוף, לרמז
 על היות השלמיות הנמצאים בו יתברך בלתי בעלי
 תכלית מן השלשה צדדין שכתבנו.

פרק כו

ברוך שם משותף, יאמר על מקבל הטוב והשפע א
 מזולתו, כמו לא תאור את העם כי ברוך הוא, ברוך
 אתה בעיר וברוך אתה בשדה, ורבים כן. ויאמר
 על נותן הטוב והשפע לזולתו, כמו ברוך ה' צורי
 המלמד ידי לקרב, ברוך ה' כי הפליא חסדו לי
 בעיר מצור, ברוך אתה ה' למדני חקיקך, ברוך ה' 15
 אשר הציל אתכם.

11 במדבר כ"ב י"ב. || דברים כ"ח ג'. || 13 תהלים קמ"ד א'. ||
 14 שם ל"א כ"ב. || 15 שם קי"ט י"ב. || שמות י"ח י'.

A om. [בעיר מצור 15] יאמר S [נאמר 3]

⁵ Ibid. 119, 12.

⁶ Ex. 18, 10.

Blessing is a term applied to addition and increase of benefit and favor. Hence when the word *baruk* is applied to the recipient, it is a passive participle. We find the infinitive absolute of the Kal of the root *barak* in the expression, "Therefore he even blessed (*barok*) you."¹ Hence the other forms of the Kal are based upon it, and *baruk* is a passive participle, meaning receiving abundance of benefits. When the word is applied to the giver, it is an adjective, like merciful and gracious, which are adjectives applied to God, indicating that the act which emanates from Him is a blessing, i. e. an increase of influence and of goodness. Just as curse means lack of goodness, as all commentators agree, so blessing means an increase of goodness. The word *baruk*, therefore, is an attribute descriptive of the one who bestows an abundance of goodness.

The term blessing (*berakah*) is applied to abundance of various kinds of prosperity and success. We find it used to denote wealth of various kinds. Thus, "And the blessing of the Lord was upon all that he had, in the house and in the field";² while Solomon says, "The blessing of the Lord, it maketh rich, and He doth not add sorrow thereto."³ Ordinarily manifold wealth is a cause of great sorrow and trouble, as we are told, "He who increases property, increases

¹ Josh. 24, 10.

² Gen. 39, 5.

³ Prov. 10, 22. Note peculiar translation. J.P.S.: "and toil addeth nothing thereto."

ב וזה כי ברכה שם נאמר על רבוי ותוספת טוב
 ושפע. וכשיאמר על המקבל יהיה ברוך פעול, כי
 אחר שמצאנו ויברך ברוך אתכם, שהוא מקור
 מן הקל, נבנה ממנו כל הבנין ויהיה ברוך פעול,
 כלומר מושפע מרבוי הטובה. וכשיאמר על הנותן 5
 יהיה ברוך שם התואר, כמו רחום וחנון שהם שמות
 תארים נקרא בהם השם יתברך להיות הפעל המגיע
 ממנו ברכה שהיא תוספת שפע ורבוי הטובה, כי
 כמו שלשון מארה הוא חסרון הטובה כפי הסכמת
 כל המפרשים, כן ברכה תוספת טובה, ולזה יהיה 10
 ברוך תואר למשפיע רבוי הטובה.

ג ונמצא לשון ברכה על רבוי ההצלחות
 המתחלפות, כי נמצא אותו על העושר בפנים
 מתחלפים, ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית
 ובשדה, ואמר שלמה ברכת ה' היא תעשיר ולא 15
 יוסיף עצב עמה, לפי שמדרך העושר כי כשיבא
 במינים רבים מתחלפים שזה יהיה סבת העצב
 והטורח הגדול, כאמרם מרבה נכסים מרבה דאגה,

3 יהושע כ"ד י'. || 14 בראשית ל"ט ה'. || 15 משלי י' כ"ב. ||
 18 אבות פרק ב'.

sorrow.”¹ Hence Solomon says that wealth which comes with the blessing of God, even if it be manifold in its sources, is not accompanied with an increase of sorrow, as is usually the case.

The word blessing is also applied to good fortune in respect to children, as in the expressions, “Blessed shall be the fruit of thy body”;² “And God appeared unto Jacob again, when he came from Paddan-Aram, and blessed him.”³ It is also applied to good health—“And He will bless thy bread and thy water; and I will take sickness away from the midst of thee.”⁴ For when the Lord’s blessing is upon the food, a person is not afflicted even with those diseases to which one is naturally liable. This is the meaning of the expression, “And I will take sickness away from the midst of thee.”⁵ Much more is it true that he will not suffer from unnatural diseases, hence he says, “None shall miscarry, nor be barren in thy land,”⁶ and no one will die prematurely, hence he says, “The number of thy days I will fulfil.”⁷ The word blessing is also applied to honor. Thus David says, “Now, therefore, let it please Thee to bless the house of Thy servant, that it may

¹ Mishnah Abot, 2, 7.

² Deut. 28, 4.

³ Gen. 35, 9.

⁴ Ex. 23, 25.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. 16.

⁷ Ibid.

אמר כי העושר הבא בברכת השם אף על פי שיבא
במינים רבים מתחלפים, לא יוסיף השם יתברך
עם העושר ההוא העצב אשר מדרכו שימשך אל
העושר.

ד ונמצא לשון ברכה גם כן על הצלחת הבנים,
ברוך פרי בטןך, וירא אלהים אל יעקב עוד בבואו
מפדן ארם ויברך אותו. ונמצא אותו על הצלחת
הבריאות, וברך את לחמך ואת מימך והסירותי
מחלה מקרבך, כי בהיות ברכת ה' במזונות לא
יחלה האדם אפילו החלאים הטבעיים הנהוגים 10
להיות כפי טבעו של אדם, וזהו והסירותי מחלה
מקרבך, וכל שכן שלא יחלה החלאים הבלתי
טבעיים, וזהו לא תהיה משכלה ועקרה בארצך,
ולא ימות האדם בלא עתו, וזהו את מספר ימך
אמלא. 15 ונמצא לשון ברכה גם כן על הצלחת
הכבוד, אמר דוד ועתה הואל וברך את בית עבדך

6 דברים כ"ח ד'. || בראשית ל"ה ט'. || 8 שמות כ"ג כ"ה. || 16 שמואל
ב' ז' כ"ט.

|| A om. [בבואו-ארם 6-7] || S om. [מתחלפים 2] || S om. [הבא 1]
גוי וקהל גוים יהיה ממך [אותו 7] A adds

continue forever before Thee.”¹ It is also applied to wisdom, “Blessed art Thou, O Lord, Teach me Thy statutes.”²

Now all increase of benefits and abundance of goodness causing various kinds of good fortune, can not come to a man except through an agent who is living, possessed of will, wise and powerful. An agency which acts by nature, like fire emanating from a lamp, or heat radiating from a fire, can not, while remaining the same, increase its light at one time and diminish it at another time, but it is always the same, as due to the agent. It is not the same with a voluntary agent, who can increase or diminish the act at will. Now every voluntary agent is necessarily living, for we can not conceive of will except as coming from a living being. A voluntary agent also knows what he bestows, and has the power to bestow. He therefore who bestows blessings and an abundance of good things is necessarily living, wise, possessed of will and powerful. The reason therefore why the expression “blessed” has been chosen with which to praise God is because it is a word denoting all kinds of good fortune, and indicates that it can come only from one who is an agent, living, wise, having will, and powerful. Thus the word blessed is, as it were, a term inclusive of all perfections. For this reason it alludes to the fourth dogma, God’s freedom from defects, since the expression blessing is the opposite of curse, which denotes

¹ II Sam. 7, 29.

² Ps. 119, 12.

להיות לעולם לפניך. ונמצאהו גם כן על הצלחת
החכמה, ברוך אתה ה' למדני חקיקך.

ה וכל רבוי שפע ותוספת טובה במינים מתחלפים
מן ההצלחות אי אפשר שיבא אלא מפועל וחי
5 ורוצה וחכם ויכול, לפי שהפועל בטבע כאור
הנמשך מן הנר וכחוס מן האש לא יוסיף הפועל
האחד אורו פעם ויחסרהו פעם, אבל הוא תמיד
על ענין אחד מצד הפועל, מה שאין כן בפועל
ברצון, כי יוסיף הפועל הפעל ויחסרהו כפי רצונו,
10 וכל פועל ברצון הוא חי בהכרח, כי לא יצויר
רצון אלא מן החי, והוא יודע מה שמשפיע ויכול
להשפיע, אם כן יהיה המשפיע ברכה ותוספת טובה
בהכרח חי וחכם ורוצה ויכול, ולזה מה שנבחר
לשון ברוך לשבח בו את השם יתברך, לפי שהוא
15 שם נאמר על כל ההצלחות ויורה על היותם מגיעות
מפועל חי וחכם ורוצה ויכול, כאלו תיבת ברוך
שם כולל לכל מיני השלמיות, ולזה יורה על השורש
הרביעי שהוא היותו יתברך מסולק מן החסרונות,
אחר שהיה לשון ברכה הפך מארה שהוא חסרון

2 תהלים קי"ט י"ב.

[מצד⁸ || ואורו S] [אורו⁷ || אליו S] [אלא⁴ || עולם S] [לעולם¹
S om.] [כל¹⁵ || הפעל⁹ S om.] [S om.]

absence of goodness, as we have seen. The word blessing is also applied to praise and laudation generally. Thus we read, "I will bless the Lord at all times,"¹ where bless means the same as praise, hence the verse concludes, "His praise shall continually be in my mouth."

This is the reason why the men of the Great Synagogue ordained that the expression of blessing shall be used in praising God for the manifold benefits which man receives from God, benefits of body of all kinds and benefits of soul. The benediction of grace after meals is an example of praise for physical blessings, while praise for spiritual blessings is illustrated in the blessings over the Torah, the blessings introductory to the performance of certain commandments, and other blessings besides, like those which praise God, indicating that He is the source of all blessings, and that all benefits and good fortune of every kind come from Him.

This is why the Rabbis say, "Four classes of persons are obliged to give thanks, etc."² To prevent the thought that God is the author of good only, and that there is another power which is the author of evil, the Rabbis say that one is obliged to bless God for evil as well as for good,³ in order to show that everything comes from God. And as the word *baruk*

¹ Ps. 34, 2.

² Berakot 54b. The passage continues: "Those who go down to the sea, those who travel in the desert, one who

הטובה כמו שאמרנו. ונמצא לשון ברכה על השבח וההלול בכלל, אמר הכתוב אברכה את ה' בכל עת, שהוא כמו אהללה, וזהו שסיים תמיד תהלתו בפי.

וְעַל כֵּן תִּקְנוּ אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוּלָּה זֶה הַלְשׁוֹן שֶׁל
 בְּרוּךְ לִשְׁבַח בּוֹ הַשֵּׁם עַל כָּל מִינֵי הַטּוֹבוֹת שִׁיקְבַּל
 הָאָדָם מֵהַשֵּׁם יִתְבָּרֵךְ, הֵן בְּגוֹף וּמַאֲיָה מִן שִׁיְהִי הֵן
 בְּנֶפֶשׁ, בְּגוֹף כְּמוֹ בְּרֵכַת הַנְּהַנִּין, וּבְנֶפֶשׁ כְּמוֹ בְּרֵכַת
 הַתּוֹרָה וּבְרֵכַת הַמִּצְוֹת וְיִתֵּר הַבְּרִכּוֹת כְּמוֹ בְּרֵכַת
 הַשֶּׁבַח, לַהּוֹרוֹת שֶׁהַשֵּׁם יִתְבָּרֵךְ מִקּוֹר הַבְּרִכּוֹת וּשְׁכַל
 הַטּוֹבוֹת וְהַצְּלָחוֹת מַאֲיָה מִן שִׁיְהִי מוֹשְׁפָּעוֹת מִמֶּנּוּ.
 וְלִזֶּה אָמְרוּ אַרְבַּעַּה צְרִיכִין לַהּוֹדוֹת וְכוּ', וְכַדִּי
 שֶׁלֹּא יִחְשַׁב שֶׁהָאֵל יִתְבָּרֵךְ הוּא פּוֹעֵל הַטּוֹבוֹת וְשִׁישׁ
 רְשׁוֹת אַחֶרֶת פּוֹעֵל הַרְעוֹת, אָמְרוּ כֵּשֶׁם שֶׁמְבָרְכִין
 עַל הַטּוֹבָה כַּךְ מְבָרְכִין עַל הַרְעָה, לַהּוֹרוֹת שֶׁהָאֵל
 בָּא מֵאֲתוֹ יִתְבָּרֵךְ, וְלַהּוֹת שֶׁזֶּה שֶׁל בְּרוּךְ כּוֹלֵל

2 תהלים ל"ד ב'. || 12 ברכות דף נ"ד ע"ב. || 14 שם ע"א.

הכהנים A [הנהנין]⁸ || שיהיה S [שיהיו] || מאיזה S [ומאיזה]⁷

recovers from illness and a person who is liberated from prison."

³ Ibid. a.

embraces praise for all kinds of benefits and good fortune which are included in the term blessing, as we said before, David says, "And let all flesh bless His holy name for ever and ever."¹ "All flesh" means every recipient of any kind of blessing whatsoever. For the word *baruk* denotes thanksgiving for all of them, i. e. for all kinds of perfection. For this reason he begins with the words, "I will extol Thee, my God, O King."² Then he explains that extolling God means, "And I will bless Thy name for ever and ever," which is the same as praise. Therefore in the next verse, which begins, "Every day will I bless Thee,"³ he concludes with the words, "And I will praise Thy name for ever and ever," using the word praise instead of bless, as in the first verse. Summing it all up, he says, "Great is the Lord, and superior to all praise."⁴ He is referring here to God's own being, for He cannot be praised except for His deeds. Therefore he adds immediately, "One generation shall laud Thy works to another."⁵

We can not praise God in respect of His own essence, this being impossible for three reasons. First, because man's life is finite, and it is impossible in a finite time to give adequate praise which

¹ Ps. 145, 21.

² Ibid. 1.

³ Ibid. 2.

⁴ Ibid. 3. The peculiar translation is necessary to bring out Albo's interpretation.

⁵ Ibid. 4.

השבח על כל מיני הטובות וההצלחות הנכללות
 בלשון ברכה כמו שאמרנו, נמצא דוד אמר במזמור
 תהלה לדוד ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד,
 כלומר כל מקבל מיני הטובות מאיזה מין שיהיה, כי
 שם ברוך יורה על השבח על כלם, רוצה לומר על
 כל מיני השלמיות, ולזה התחיל בתחלתו ארוממך
 אלוהי המלך, ואמר שהרוממות יהיה ואברכה שמך
 לעולם ועד, כלומר שיהללהו, ולזה כשחזר לומר
 בכל יום אברכך אמר ואהללה שמך לעולם ועד
 במקום ואברכה שמך שאמר בתחלה, ועל הכל
 אמר גדול ה' ומהולל מאד, כלומר מצד עצמו, כי
 השבח אי אפשר שיהיה אלא מצד המעשים, וזהו
 שאמר מיד דוד לדור ישבח מעשיך.

ח ובאור זה כי השבח וההלול שאפשר לנו לשבח
 אי אפשר שיהיה בבחינת עצמו, כי זה נמנע מג'
 צדדים, אם מצד שחיי האדם הם בעלי תכלית,
 ובזמן בעל תכלית אי אפשר לשבח שבח הראוי

3 תהלים קמ"ה כ"א.

[ולזה⁸ || כל מיני הטובה A [מיני הטובות || מקבלי A [מקבל⁴
 A om. [מיד¹³ || וזה A.

ought to last an infinite time. Secondly, because God's praiseworthy qualities are infinite in number, as we explained in the preceding chapter. And thirdly, because every one of the qualities is infinite in worth and intensity. This is why he begins with the words, "I will extol Thee, my God, O King; and I will bless Thy name for ever and ever." He does not mean to say that man can praise God for ever and ever, which is an infinite time, for this is impossible for human nature to do. What he means to say is that even if human life were infinite, and I were to extol Thy name for ever and ever, and the praise continued every day without any cessation in time and in praise (This is the meaning of the repetition: "Every day will I bless Thee; and I will praise Thy name for ever and ever"), even then, he says, he could not praise Him, because of the other two hindrances: (1) by reason of the infinite number of perfections in God—"The Lord is great, and superior to all praise" that any man could give by enumerating His qualities and excellences. And the other reason why this can not be done is (2) because every perfection of God is infinite in worth—"And His greatness" (i. e. any single quality) "is unsearchable," i. e. it is infinite in

שיתמיד זמן בלתי בעל תכלית, ואם מצד ששבחיו
 הם בלתי בעלי תכלית מצד רבויים, כמו שבארנו
 בפרק שלפני זה, ואם מצד שכל שבח מהם הוא
 בלתי בעל תכלית בחשיבות, ולזה התחיל ואמר
 5 ארוממך אלוהי המלך ואברכה שמך לעולם ועד,
 ואין רצונו לומר שיהיה האדם יכול לשבח השם
 לעולם ועד שזהו זמן בלתי בעל תכלית, כי זה דבר
 נמנע בחק האדם, אבל ירצה לומר שאפילו יהיו
 חיי האדם בלתי בעלי תכלית, והייתי מרומם שמך
 10 לעולם ועד, ושיהיה זה ההלול בכל יום בענין שלא
 יהיה שם מניעות מצד הזמן והתמדת השבח, ולזה
 כפל בכל יום אברכך ואהללה שמך לעולם ועד,
 אמר שעם כל זה לא היה יכול להלל אותו, כי
 מהשני צדדין האחרים ימנע זה, כי מצד רבוי
 15 השלמיות אשר בו גדול ה' ומהולל מאד יותר
 משיוכל איש לספר שבחיו ומהלליו ולהללו בהן,
 וגם מצד שכל שלמות אשר בו הוא בלתי בעל
 תכלית בחשיבות אי אפשר זה, כי לגדולתו, שהוא
 השבח האחד, אין חקר, רוצה לומר שהוא בלתי

A adds [ההלול¹⁰] || א"כ A [אבל⁸] || שזכרנו A [שבארנו²]
 בו S [כי¹⁸] || A om. [ומהלליו¹⁶] || תמיד

worth and therefore can not be bounded or embraced in a finite word. Therefore to praise Thee as Thou art in Thyself is impossible for the three reasons we mentioned.

The proper way to praise Thee is with reference to the deeds and activities which emanate from Thee. They show that Thou art wise, possessed of will and powerful, as the Psalmist says, "One generation shall laud Thy works to another." The order of the acts and their perfection show that they emanate from a wise agent. Then he says, "And men shall speak of the might of Thy tremendous acts,"¹ which is an allusion to God's power. He continues, "They shall utter the fame of Thy great goodness,"² which is a reference to God's will, as we said before, for abundance of goodness indicates will.

The entire eulogy in the Psalm proceeds after the manner indicated. Then comes the verse, "All Thy works shall praise Thee, O Lord; and Thy saints shall bless Thee."³ Not everybody knows to discern God's excellence and perfection, but only the wise and the pious, who have some slight knowledge of God's excellence. Therefore he says, 'All Thy works shall praise Thee, O Lord,' i. e. praise Thee in a general way. But "Thy saints," i. e. the wise believers (for wisdom leads to saintliness), who know something of Thy greatness,—they will not merely praise Thee in a general way, but will

¹ Ps. 145, 6.

² Ibid. 7.

³ Ibid 10.

בעל תכלית בחשיבות, ולזה אי אפשר שיוגבל השבח ההוא בדבור בעל תכלית, ועל כן יהיה השבח או ההלול אליך מצד עצמך נמנע מאלו שלשה צדדים שזכרנו.

ט אבל דרך ההלול הראוי הוא מצד הפעולות והמעשים הנמשכים ממך, כי הם יורו על היותך חכם ורוצה ויכול, וזהו שאמר דור לדור ישבח מעשיך וגו', כי סדור המעשים ושלמותם יורו על היותם נמשכים מפועל חכם, ואמר ועזו נוראותיך יאמרו וגו', לרמוז על היכולת, וזכר רב טובך יביעו, להורות על הרצון, כמו שכתבנו למעלה, כי רבוי הטובות יורה על הרצון.

י ועל זה הדרך היא סובבת כל התהלה ההיא אשר באותו המזמור, ולפי שאין כל אדם יודע להבחין מעלת השם ושלמותו אלא החכמים והחסידים, כי הם מכירין מעט מזער ממעלתו, אמר ידוך ה' כל מעשיך, כלומר כל מעשיך יודו דרך כלל, אבל חסידיך, והמה החכמים המאמינים כי החכמה מביאה לידי חסידות והם המכירים קצת מגדולתך, לא יודו דרך כלל בלבד אבל יברכוך בלשון

. יודו הדרך S [יודו דרך 20

"*bless Thee*," which is more adequate praise, for the word "*bless*," as we have explained, indicates that God embraces all kinds of perfection, which He bestows upon the world, and that He is free from defects.

CHAPTER 27

"True" is a term used to indicate that that which is expressed is in agreement with that which is in the mind and with that which exists in reality outside of the mind. But if the expression is in disagreement with the thing as it exists in reality outside of the mind, though it agrees with the thing as it is in the mind, we call it untrue. Take an instance. Reuben saw Levi commit a homicide. Thinking that Levi was Simeon, he testified that Simeon committed homicide. His testimony is untrue, though there is no difference between his expression and his thought, the two being in agreement. On the other hand if he were to testify that Levi committed homicide, thinking that Simeon was the guilty party, he would not be saying an untruth, since the fact is as he stated it, nevertheless he would be guilty of lying, since his expression and his thought are not in agreement and his words belie his thoughts. In short, a lie (*kazab*) is an expression used in relation to the speaker. A lie exists when the expression and the thought are not in agreement. Untruth (*sheker*) is an expression used in relation to the thing itself. An untruth exists when the expression is in disagreement with the thing as it is in reality outside of the mind. If the expression is in disagreement alike

ברכה שהוא השבח היותר ראוי, להיות לשון ברכה מורה כמו שבארנו על היותו כולל כל מיני השלמיות ומשפיע אותם והיותו מסולק מן החסרונות.

פרק כז

א אמת שם יאמר על הדבר כשיסכים הנאמר בפה עם מה שהוא בנפש ועם מה שהוא חוץ לנפש, וכשיתחלף הנאמר בפה עם מה שהוא חוץ לנפש, אף על פי שיסכים עם מה שהוא בלב יקרא שקר, כמו ראובן שראה את לוי שהרג את הנפש וחשב כי לוי זה היה שמעון, ובעבור זה העיד ששמעון הרג את הנפש, הנה זה שקר, אף על פי שאין הפה מכזב למה שבלב כי פיו ולבו שוים, ואם העיד כי לוי הרג את הנפש עם היותו חושב ששמעון היה ההורג, אף על פי שאינו משקר שהרי הענין כן היה, הנה הוא מכזב, כי אין פיו ולבו שוים והפה מכזב למחשבת הלב. והכלל כי כזב יקרא מצד האומר בלבד כשלא יסכימו הפה והלב יחד, ושקר יקרא מצד הענין בעצמו כשלא יסכימו הנאמר בפה ומה שהוא חוץ לנפש יחד, ואם יתחלף הנאמר בפה עם

[כשלא¹⁷ || מ"מ A adds [היה¹⁴ || שם אמת A] שם⁵ בשלא S.

with the thought and with the thing as it is in reality outside of the mind, we call it a lie and an untruth. And when all the three agree, we call it true.

It is clear therefore that the word "existent" (*nimza*) can not truly be predicated of any existing thing except God. For existing things other than God can not have the term existent truly applicable to them at all times, but only at the time when they exist, not after and not before. But God, being in existence all the time in the same way, has a true existence, and the meaning of the word existent in the mind, as applied to Him, is in agreement with the reality outside the mind and with the expression. Therefore the word existent applies to Him more truly than to any other existing thing.

Also the word existent applies truly to one whose existence is not dependent upon any other, but upon his own essence. For since his existence depends upon his own essence only, he has no potentiality in him. If we say, for example, that the heavens are in continuous motion, the statement is true as long as the mover is in existence who causes them to move. But when the mover ceases to exist, the statement is no longer true. In the same way, if we say the Separate Intelligences are existent, the statement is true as long as the

מה שהוא בנפש ועם מה שהוא חוץ לנפש יקרא שקר וכזב, וכשיסכים מכל הצדדין יקרא אמת.

ב ולזה הוא מבואר כי שם נמצא אי אפשר שיצדק על שום נמצא מן הנמצאים באמתות אלא על השם, כי מה שזולתו מן הנמצאים אי אפשר שיצדק עליו 5 שם נמצא באמת בכל הזמנים אלא בהיותו נמצא בלבד לא אחר כן ולא קודם לכן, אבל הוא יתברך מאשר הוא קיים תמיד על אופן אחד יהיה מציאותו מציאות אמתי ויסכים תמיד המובן משם הנמצא בנפש עם מה שהוא חוץ לנפש ועם הנאמר בפה, 10 ולזה יפול עליו שם הנמצא באמת יותר מעל כל מה שזולתו מן הנמצאים.

ג וכן יפול שם נמצא באמת על מי שאין מציאותו תלוי בזולתו אלא בעצמותו, לפי שאין בו אפשרות כלל אחר היות מציאותו תלוי בעצמותו, כי אם 15 נאמר בשמים שהם מתנועעים תמיד, הנה זה יהיה אמת כשימצא המניע אותם שיניעם, אבל אם יעדר מניעם לא יהיה זה אמת, כן בשכלים הנבדלים אם יאמר בם שהם נמצאים, יהיה זה אמת בהמצא

אמתי S [אמת¹⁸] || שום S [שם⁶]

author of their existence, who maintains them in being, is there. *Per se* their existence is not absolute, since they are dependent upon another, and their existence is determined for them by their cause. Hence there is none among existing things to which the word existent applies truly except God, whose existence depends upon His own essence and not upon another, hence His existence is true.

This is what the Rabbis meant when they said, "The seal of the Holy One, blessed be He, is truth."¹ The meaning is that there is none among existing things to whom the term existent applies at all times and from all aspects, i. e. whether we view it with reference to itself or with reference to another, except God.

This is the conception that was conveyed to Moses at the burning bush in answer to his question, "And they shall say to me: What is His name? what shall I say unto them?"² Moses thought that the being who appeared to him might perhaps be one of the Separate Intelligences, whose existence depends upon another. He was therefore afraid that he might not obtain his request. For since the existence and the power of this being are dependent upon another, if this other chose to nullify

¹ Shabbat 55a; Sanhedrin 64a.

² Ex. 3, 13.

ממציאם והמעמיד ומקיים מציאותם, אבל בבחינת עצמם אין מציאותם מציאות מוחלט אחר שהם נתלים בזולתם ואין המציאות מחוייב להם אלא בבחינת עלתם, ולזה אין בכל הנמצאים מי שיפול עליו שם נמצא באמת אלא השם יתברך שהוא הנמצא שמציאותו תלוי בעצמותו ולא בזולתו כלל, ולזה יהיה מציאותו מציאות אמת.

ד ובעבור זה הוא שאמרו רבותינו ז"ל חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת, לפי שאין בנמצאים מי שיפול עליו שם נמצא באמת בכל הזמנים ובכל הבחינות, רוצה לומר בבחינת עצמו או זולתו, אלא הוא יתברך.

ה וזהו שנרמז לו למשה בסנה כששאל ואמר ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם, כי משה חשב שאולי הנראה אליו היה אחד מהשכלים הנבדלים שמציאותם נתלה בזולתם, ולזה היה חושש שמא לא ישיג מבוקשו אחר שכל מציאותו וכחו של זה הזולת תלוי בזולתו, ואם הזולת ההוא יחפוץ לבטל

8 שבת דף נ"ה ע"א, וסנהדרין דף ס"ד ע"א. || 13 שמות נ' י"ג.

אם. A [ואם¹⁸] || A om. [לו¹³

the will of the former, it would no doubt become null and void, and the object of his desire would not be realized. Therefore God answered that His name is "I am that I am," i. e. the Existent whose existence depends upon His own essence and not upon another. Moses might therefore feel assured that he can realize whatever he desires. The expression "that I am" is in the first person, as if to say I am because *I* am, and not because another than I is. My existence and power are not dependent upon another at all, as is the case in the other existents. None of the other existents could say of himself "I am that (because) I am." They would have to say, "I am that (because) He is," the expression "He is," referring not to the first person, but to a third person, who is the cause of the first. He would say then, "I am that (because) He is," i. e. I am in existence because another than I is in existence, namely the First Cause, upon whose existence that of all other beings depends. But God's existence depends upon Himself and not upon another cause. Therefore to Him alone of all existing things is applicable the name "I am that I am," i. e. I am in existence because I am in existence, and not because another is in existence.¹ And therefore His existence is true because He has no need of another. And the word true applies to Him more than to any other existing thing.

¹ Or Adonai, I, 3, 5.

רצונו יתבטל בלי ספק ולא יצא אל הפעל דבר
 ממה שהוא חפץ, ולזה השיבו השם יתברך כי שמו
 הוא אהיה אשר אהיה, כלומר הנמצא אשר מציאותו
 תלוי בעצמותו ולא בזולתו, ולזה יהיה מובטח
 שיעשה חפצו ורצונו בכל אשר יחפוץ, וזהו לשון
 5 אשר אהיה שהוא לשון המדבר בעד עצמו, כלומר
 אני הוה מצד שאני הוה, לא מצד שזולתי הוה, כי אין
 מציאותי וכחי תלוי בזולתי כלל כמו שהוא הענין
 בשאר הנמצאים, כי מה שזולתי מן הנמצאים לא
 10 יפול עליו זה השם שיוכל לומר על עצמו אהיה
 אשר אהיה, אבל מה שיפול עליו הוא לשון אהיה
 אשר יהיה, כי מלת יהיה אינו מורה על המדבר
 בעדו אבל על נמצא אחר נסתר שהוא עלתו, וירצה
 לומר אהיה אשר יהיה, אני הוה מצד שזולתי הוה,
 15 והוא הסבה הראשונה שמציאות כל הנמצאים תלוי
 במציאותו, והוא יתברך מציאותו תלוי בעצמו ולא
 בסבה אחרת, ולזה יצדק עליו בלבד מזולתו מן
 הנמצאים שם אהיה אשר אהיה, כלומר אני הוה
 ונמצא מצד שאני הוה ולא מצד שזולתי נמצא, ולזה
 20 מציאותו מציאות אמתי אחר שאינו צריך אל הזולת.

[בעצמו¹⁶ || הוא S [הוה¹⁴ || אחד S [אחר¹³ || הוא S [הוה⁷
 בעצמותו A

We can say therefore that among all attributes there is none which is applicable to Him in all respects except the attribute true, because it adds nothing to the essence, and is merely an explanation of the expression necessary existence. Just as in the proposition, man is rational animal, animal and rational are explanatory of man and not something other than man, so "true" is the explanation of necessary existence and nothing else. The expression necessary existent means nothing else except a being whose existence is absolutely true, in whom there is neither potentiality nor dependence upon another. For this reason this attribute is preferable to all the other attributes and names.

And the prophet, too, characterizes God as true in a manner different from his characterization of Him by means of other names and attributes. He says, "But the Lord God is the true God, He is the living God, and the everlasting King."¹ In this expression he indicates the difference between describing God as true and describing Him as living or King or by any other attribute.

¹ Jer. 10, 10.

1 ויפול עליו שם האמת יותר מעל זולתו מן
 הנמצאים עד שאפשר שנאמר שאין בכל התארים
 תואר שיצדק עליו מכל הצדדים אלא שם האמת,
 כי לא יוסיף דבר על העצמות אבל הוא באור שם
 5 חיוב המציאות, כי כמו שאמרנו שהאדם חי מדבר
 החיות והדבור הוא באור שם האדם ואיננו דבר
 זולת האדם, כן שם האמת הוא באור שם חיוב
 המציאות לא זולת, כי אין דבור מחוייב המציאות
 דבר זולת נמצא שמציאותו אמת גמור שאין בו
 10 אפשרות ולא התלות בזולתו, ולזה היה זה התואר
 מותר בחייו יתברר יותר מכל התארים ומכל
 השמות.

1 וזהו שנמצא הנביא מתאר השם יתברך בתואר
 האמת בענין מיוחד מכל מה שזולתו מן השמות
 15 והתארים, אמר וה' אלהים אמת הוא אלהים חיים
 ומלך עולם, באר בזה ההבדל שיש בין כשיתואר
 באמת ובין כשיתואר בשהוא חי או מלך או שאר
 התארים.

 15 ירמיה י' י'.

It is explained in the fourth book of the Metaphysics¹ that whenever we say, "the same who," there may be imagined a kind of plurality or otherness, as in the expressions, "This is Ahasuerus who reigned from India even unto Ethiopia;"² "These are that same Dathan and Abiram, the elect of the congregation, who strove . . .";³ "These are that same Aaron and Moses . . . These are the same that spoke to Pharaoh king of Egypt."⁴ In all these cases one might suppose (but for the description) that the persons named are other than those which are described later. The same thing is true of the expression, "He is the Lord our God; His judgments are in all the earth."⁵ For one might possibly suppose that the God of Israel has a specific kingdom like the other celestial rulers, who are assigned to rule the various nations. For this reason the Bible explains that it is not so, but that the judgments of the Lord who is our God extend over all the earth, i. e. His rule is universal over the

¹ The reference is no doubt to Met. IV, ch. 9, in which Aristotle defines the various uses of the word *ταὐτά*, same, and in particular to the statement in that chapter, p. 1018a 7: ὥστε φανερόν ὅτι ἡ ταὐτότης ἐνότης τις ἐστίν. . . . πλειόνων, i. e. that the word same denotes the unity of what in other respects is more than one. In Hebrew the idea of sameness is often expressed by the pronoun *הוא*, as in the examples in the text. The Greek and the Hebrew languages being so different in their mode of expression, it is extremely difficult to reproduce the Greek terminology in Hebrew. Add to this that the biblical passages have to

ח וזה כי כבר נתבאר במאמר הרביעי ממה שאחר
הטבע כי מה שיאמר בו הוא כבר ידומה בו זולתיות
בצד מה, כמו הוא אחשורוש המולך מהודו ועד
כוש, הוא דתן ואבירם קריאי העדה אשר הצו,
5 הוא אהרן ומשה וגו' הם המדברים אל פרעה מלך
מצרים וגו', כי בכל אלו כבר יחשב שהם אנשים
אחרים זולת אותם שבאר אחרי כן, וכן הוא ה'
אלהינו בכל הארץ משפטיו, לפי שכבר יהיה אפשר
שידומה כי אלהי ישראל יש לו ממשלה מיוחדת
10 כשאר השרים של מעלה המיוחדים לכל אומה
ואומה, לכך באר שאינו כן אבל הוא יתברך שהוא
אלהינו בכל הארץ משפטיו, כלומר יש לו ממשלה

3 אסתר א' א'. || 4 במדבר כ"ו ט'. || 5 שמות ו' כ"ו-כ"ז. ||
7 תהלים ק"ה ז'.

הוא A repeats] הוא²

be forced to bear the meaning Albo assigns to them, and the difficulty of a smooth translation into English, which will be clear at the same time, can be easily seen. Moreover it is not clear to the editor that Albo is interpreting Aristotle's meaning correctly.

² Esth. 1, 1.

³ Num. 26, 9.

⁴ Ex. 6, 26-27.

⁵ Ps. 105, 7.

whole earth. So in all cases where the word "same" is used, it is for the purpose of making clear that the reference is not to another, as one might have supposed. In the word "true," however, no other reference is possible, therefore the prophet is careful in his mode of expression. When he describes God as true he does not use the word "same," but says simply, "But the Lord God is truth." But when he ascribes to Him the attributes life and royalty, he uses the expression, "The same is the living God, and the everlasting King." The meaning is that while one might suppose a distinction between God and the attributes life and royalty (though, as we said before, this supposition is not true), no such thing is possible in connection with the word truth. Hence he does not say, "But the Lord God, the same is truth." And by reason of the otherness which might be supposed in connection with the other attributes, we said above that all the attributes must be understood in a negative sense, so as not to necessitate any multiplicity in God's essence.

And because the understanding of this attribute is a more profound matter than the understanding of any of the others, Daniel said in his prayer, "Yet have we not entreated the favour of the Lord our God, that we might turn from our iniquities, and have discernment in Thy truth."¹ Discernment in God's truth is nothing else than the under-

¹ Dan. 9, 13.

כוללת כל הארץ. וכן בכל מקום שיאמר הוא יבא
 לבאר שאין בו זולתיות כמו שהיה אפשר שידומה,
 אבל לפי שבלשון אמת אי אפשר שידומה בו זולתיות
 כלל, דקדק הנביא בלשונו, כי כשתאר השם יתברך
 בשהוא אמת לא אמר לשון הוא אלא וה' אלהים
 אמת, אבל כשתאר אותו בחיות או במלכות אמר
 הוא אלהים חיים ומלך עולם, להורות כי אף אם
 מצד הבנת החיות והמלכות ידומה זולתיות מה בינו
 וביניהם אף על פי שאינו כן על דרך האמת כמו
 שבארנו, אבל מכל מקום בשם האמת אין בו זולתיות
 כלל, ולזה לא אמר בו וה' אלהים הוא אמת,
 ובעבור הזולתיות המובן משאר התארים הוא
 שאמרנו שראוי שיובנו כל התארים שולליים, כדי
 שלא יחייבו שום רבוי בעצמותו כלל.

ולפי שהבנת התואר הזה הוא ענין יותר עמוק
 מהבנת שאר התארים, אמר דניאל בתפלתו ולא
 חלינו את פני ה' אלהינו לשוב מעונינו ולהשכיל
 באמתך, כי ההשתכלות באמתו איננו דבר זולת

16 דניאל ט' י"ג.

A om. [אבל¹⁰] S om. [אם⁷] || הוא A repeats [הוא¹
 אבל שם האמת אין צריך שיובן שולליי כי איננו A adds [כלל¹⁴] ||
 om. דבר זולתי ביאור שם מהויב המציאות ולזה לא יחייב רבוי בעצמותו כלל

standing of His necessary existence. And inasmuch as the word "truth" points more clearly to a necessary existent than any other attribute, one of the ancient lawgivers said that truth is God.¹

Moreover it is fitting that the word truth should be specially applicable to God as distinct from other beings, because it contains the first and last letter of the alphabet, and the *mem* too, which is the middle, indicating that God is first, last and middle, continually bearing all things by His power. The reason that we did not mention truth as a derivative dogma coming from the principle of the existence of God, as we mentioned unity, is because, as we have shown, truth is nothing more than an explanation of the expression necessary existent. To count it as a dogma would therefore be tautology. For to say God is true is the same thing as saying that God's is a true existence, and this is nothing else than an explanation of the term necessary existent.

CHAPTER 28

The name of God expressed in the letters, *yod, he, vav, he*, is called the *Shem ha-Meforash*, which means the separate name. The root *parash* is often used by the Rabbis to denote

¹ An Arabic proverb, the word *حق* meaning truth and God; cf. Hammer-Purgstall, *Wiener Jahrbücher*, CXIII, 53 and מאמר היחוד, ed. Steinschneider, p. 32.

הבנת חיוב מציאותו. ולהיות שם האמת מורה הוראה גמורה על המחוייב המציאות מזולתו משאר התארים, היה במניחי הנימוסים הקדמונים מי שאמר שהאמת הוא האלוה.

י וראוי שיהיה שם האמת מיוחד בו יתברך מזולתו מן הנמצאים, להיותו כולל תחלת האותיות וסופם והמ"ם שהיא באמצעיתם, להורות שהוא יתברך ראשון ואחרון ואמצעי שהוא סובל תמיד הכל בכחו. ומה שלא מנינו האמת שורש מן השרשים 10 המסתעפים מעקר מציאות השם כמו שמנינו האחדות, למה שהתבאר שהאמת איננו דבר זולתי באור שם מחוייב המציאות, ויהיה לפי זה כפל ומותר, כי אמרנו שהשם אמת איננו דבר זולת אמרנו שמציאות השם מציאות אמת, וזה באור שם מחוייב 15 המציאות לא זולת זה כלל.

פרק כח

א שם הנכתב ביו"ד ה"א וא"ו ה"א הוא הנקרא שם המפורש, ורוצה לומר השם הנבדל, וזה הלשון מורגל בדברי רבותינו ז"ל הרבה לומר על הדבר

שהוא S [שהיא ⁷

something that is separate and different from another. Thus they speak of "flesh that is separated (*ha-poresh*) from a living animal";¹ "He who separates himself (*ha-poresh*) from the fore-skin."² Men who are different from others and superior in virtue and saintliness are called *Perushim*. This is the explanation given in Sifre.³

In the Talmud, treatise Sotah,⁴ we find the following discussion: "The Bible says, 'On this wise ye shall bless';⁵ 'on this wise,' denotes the use of the *Shem ha-Meforash*. We can not suppose that another appellation is permitted, for it says, 'So shall they put My name upon the children of Israel,'⁶ 'My name,' means the name that is peculiar to Me." We thus see in this explanation that the meaning of the expression *Shem ha-Meforash* is the name that is separate from the other appellations and is peculiar to God alone. For the other names are applied to God by reason of His activities, or by reason of some other aspect of His being, other than His necessary existence. Thus the word *Elohim* denotes power, and therefore can be applied to others also, as for example to angels and judges. Similarly *Adonai*, which denotes lordship, is applied to others besides God. Also in the case of other names the same is true. They are applicable to God

¹ Ediyot, 6, 3.

² Pesahim 92a.

³ On Num. 6, 23.

⁴ 38a.

⁵ Num. 6, 23.

⁶ Ibid. 27.

הנבדל מדבר אחר פורש, אמרו בשר הפורש מן החי, הפורש מן הערלה, והאנשים שהם נבדלים מזולתם במעלה וחסידות יאמרו עליהם שהם פרושים, וכן בארו רבותינו ז"ל בספרי.

ב ובתלמוד סוטה אמרו כה תברכו בשם המפורש, אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכנויו תלמוד לומר ושמו את שמי על בני ישראל, שמי המיוחד לי. הנה בארו כי פירוש שם המפורש הוא שווא נבדל ומיוחד לו יתברך מזולתו מן השמות, וזה כי שאר השמות הם שמות נאמרים עליו יתברך ועל זולתו, לפי שהם שמות הונחו לו יתברך אם מצד הפעולות ואם מצד בחינה אחרת זולת חיוב מציאותו יתברך, כמו אלהים המורה על היכולת ועל כן יאמר עליו ועל זולתו, כי אלהים יאמר על המלאכים והדיינים, וכן אדני המורה על האדנות 15 יאמר עליו ועל זולתו, וכן בשאר השמות יש שהם על זה הדרך, רוצה לומר שכבר אפשר שיאמרו

1 עדיות פרק ו' ג'. || 2 פסחים צ"ב ע"א. || 4 במדבר ו' כ"ג. ||
5 דף ל"ח ע"א. || במדבר ו' כ"ג. || 7 שם ו' כ"ז.

A adds [וכן] 15. || מציאות S [מציאותו] 13. || בכינוי A [בכנויו] 6.
S om. [על] || שם.

and to other beings either as pure homonyms or on the basis of some analogy.¹ But the tetragrammaton can not be applied at all to any being other than God, because it denotes God as the necessary existent, as Maimonides says in chapter sixty-one of Part One of the *Guide of the Perplexed*. But this is a matter in which no other being shares. Hence the name is called *Shem ha-Meforash* (distinct and separate name).

And yet we sometimes find this name applied metaphorically to other beings, as in the biblical verse, "And the Lord (*Jhvh*) went before them by day in a pillar of cloud, to lead them the way . . .,"² while in a subsequent verse we read, "And the angel of God, who went before the camp of Israel, removed and went behind them; and the pillar of cloud removed from before them, and stood behind them."³ The explanation of this usage is that names are metaphorically applied to things other than that which they properly designate, for two reasons. One is because there is some similarity, though a remote one, between the two things. The other is because the name

¹ Lit. 'By way of priority and posteriority,' i. e. where a given epithet is applied primarily and literally to a given thing and derivatively and secondarily to another thing. A pure homonym is a word applied to two things which have nothing in common. There are very few such, as we do not deliberately apply a word to things without their having something in common. Accidentally, however, a word may come to denote two things entirely different, for example the word 'cleave,' meaning 'to adhere' and 'to divide.'

עליו ועל זולתו אם בשתוף גמור אם בקדימה
 ואיחור. ואולם שם בן ארבע אותיות אי אפשר
 שיצדק על זולתו כלל בשום צד, לפי שהוא שם
 יאמר עליו יתברך מצד חיוב מציאותו. וכן כתב
 הרמב"ם ז"ל בפרק ס"א מן החלק הראשון מספר
 המורה, וזה דבר לא ישתתף בו זולתו מן הנמצאים
 כלל, ולזה נקרא שם המפורש.

ועם כל זה כבר נמצא שיושאל זה השם לזולתו
 מן הנמצאים על צד ההשאלה, שהרי הכתוב אומר
 וה' הולך לפניו יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך
 וגו', וכתוב אחר כן ויסע מלאך האלהים ההולך
 לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד
 הענן מפניהם ויעמד מאחריהם, וזה לפי שהשמות
 יושאלו על המושאלים אליהם משני צדדים, אם
 מצד שידמו אליהם בדבר מה ואף על פי שלא ידמו
 מכל אופן אלא דמיון רחוק, ואם מצד שיורו עליהם

10 שמות י"ג כ"א. || 11 שם י"ד י"ט.

לו. A adds [ישתתף⁶]. || עליו A [על³]. || A om. [אותיות²].

² Ex. 13, 21.

³ Ibid. 14, 19. Thus the angel is called by the name Jhvh.

points in a distant manner to the thing in question, as an instrument points to the owner of the instrument. Thus the Bible, in speaking of the Messiah, says, "But they shall serve the Lord their God, and David their king, whom I will raise up unto them."¹ The reason for this is because the Messiah resembles David in his kingship, or princehood. The expression, "And My servant David shall be king over them,"² has reference to the Messiah's being descended from the seed of David, and points to the permanence of David's kingdom, as is specified in another passage, "And David, My servant, shall be their prince forever,"³ which is no doubt a reference to David himself. For since the rule of his descendants is permanent, he is a prince forever. Similarly, the Bible calls the ark by the name of God, though it is a vessel artificially made, because it points to God, the giver of the Torah, which was in the ark. Thus, we read, "And it came to pass, when the ark set forward, that Moses said: 'Rise up, O Lord' . . . And when it rested, he said: 'Return, O Lord, unto the ten thousands of the families of Israel.'"⁴ Also Joshua said concerning the ark, "Behold the ark of the covenant, the Lord of all the earth, passeth on before you over the Jordan."⁵ The ark is

¹ Jer. 30, 9.

² Ezek. 37, 24.

³ Ibid. 25.

⁴ Num. 10, 35-36.

⁵ Josh. 3, 11.

בהוראה רחוקה כהוראת הכלי על בעל הכלי, כי
 יאמר הכתוב על המשיח ועבדו את ה' אלהיהם
 ואת דויד מלכם אשר אקים להם, בעבור שידמה
 מלך המשיח במלכותו או בנשיאותו אל דוד, ויאמר
 5 ועבדי דוד מלך עליהם, בעבור היות המשיח מזרע
 דוד, ויורה על היות מלכות דוד קיימת, כמו שפירש
 במקום אחר ודוד עבדי נשיא להם לעולם, שזה בלי
 ספק נאמר על דוד עצמו, כי בעבור היות ממשלת
 זרעו קיימת הנה הוא נשיא לעולם. וכמו כן יקרא
 10 הכתוב הארון בשם השם עם היותו כלי נעשה
 במלאכה, להיותו מורה על השם הנותן התורה
 שהיא בארון, אמר הכתוב ויהי בנסוע הארון ויאמר
 משה קומה ה', ובנוחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי
 ישראל, וכן יהושע אמר על הארון הנה ארון הברית
 15 אדון כל הארץ עובר לפניכם בירדן, ואין הארון

2 ירמיה ל' ט'. || 5 יחזקאל ל"ז כ"ד. || 7 שם ל"ז כ"ה. ||
 12 במדבר י' ל"ה-ל"ו. || 14 יהושע ג' י"א.

[לפניהם ¹⁵ || שקרא S [יקרא ⁹ || מורה S [ויורה ⁶ || את S [על ¹
 לפניהם A.

not the Lord of all the earth, but he calls it so, because it owes its existence to the Lord of all the earth. So he calls it by the name of the Lord of all the earth, because it is the usage of language to call a thing by the name of the master of the thing, or the one from whom the thing emanates, or to ascribe the act of the master of the thing to the thing because by means of it the act is realized, as in human language the act of an agent is attributed to the instrument by means of which the act is done. Thus we say, the eye sees, the ear hears, though sight and hearing are functions of the soul, and the eye and the ear are merely instruments or organs by means of which the act is accomplished.

For both of these reasons at once Moses called the name of the altar, *Adonai-nissi*¹ (Lord my miracle), because the altar is an instrument by means of which miracles are performed, and also because it points to God, who performs the miracles. In the same way the Bible calls the name of the Messiah, "The Lord our righteousness,"² because he is the medium through whom we obtain justice from God. For this reason he is called by the name of God. Similarly Jerusalem is called, "The Lord is there,"³ because it is a place where the glory of the Lord was revealed more constantly than anywhere else. And this is also what the Rabbis meant when they said, "Do not read, *Adonai*

¹ Ex. 17, 15.

² Jer. 23, 6.

³ Ezek. 48, 35.

אדון כל הארץ אבל יקראהו כן להיותו נמצא מצד
 אדון כל הארץ, ויקראהו בשם אדון כל הארץ כי
 כן דרך הלשון לקרוא הדבר בשם בעל הדבר או
 מי שנמשך הדבר ממנו, או לייחס פעולת בעל
 הדבר אל הדבר שעל ידו יעשה או יגיע הפעל
 5 ההוא, כמו שבלשון בני אדם תיוחס פעולת הפועל
 אל הכלי שעל ידו יגיע הפעל ההוא, כי נאמר
 שהעין רואה והאוזן שומעת, והראות והשמע אינם
 אלא לנפש, והעין והאוזן כלים יגיע הפעל ההוא
 באמצעותם. 10

ד ועל שני אלו הדברים כאחד קרא משה שם
 המזבח ה' נסי, להיות המזבח כלי אל שיעשו על
 ידו נסים, ולהיותו מורה גם כן על השם העושה
 הנסים, ויקרא הכתוב שם המשיח ה' צדקנו, להיותו
 15 אמצעי אל שנשיג הצדק מה' על ידו, ועל כן יקראהו
 בשם ה', וכן יקרא ירושלים ה' שמה, לפי שהוא
 מקום שנראה ונגלה שם כבוד ה' בתמידות יותר
 מכל המקומות, ורבותינו ז"ל שאמרו אל תקרי ה'

12 שמות י"ז ט"ו. || 14 ירמיה כ"ג ו'. || 16 יחזקאל מ"ח ל"ה. || 18 בבא
 בתרא דף ע"ה ע"ב.

S [נאמר ⁷] || A om. by homoioteleuton. [ויקראהו-הארץ ²
 הנס A] [הנסים ¹⁴] S om. [והראות והשמע ⁸] || אמרנו

Shammah (the Lord is there), but *Adonai Shemah*¹ (the Lord is her name), i. e. the name of Jerusalem is the Lord, for the reason mentioned above. So we find that Abraham called the name of the place, *Adonai-jireh* (the Lord seeth),² because there was seen an act which pointed to God, who sees and provides.

In the same way the Bible calls the Shekinah or the glory which was seen or apprehended in a prophetic vision, "the Lord," as in the expressions, "And when the Lord saw that he turned aside to see, . . . and the Lord said, I have surely seen the affliction of My people that are in Egypt";³ "I saw the Lord sitting upon a throne high and lifted up."⁴ It is also called the God of Israel, as in the expression, "And they saw the God of Israel."⁵ Also God, "And they beheld God."⁶ Thus we see that the Bible calls the Shekinah or the visible glory, "Lord," "God," and "God of Israel," though no creature can see God, as is said, "For man shall not see Me and live."⁷ The Bible also calls an angel God. Thus, concerning the angel who appeared to Gideon, the Bible says, "And the Lord turned towards him, and said: 'Go in this thy might' . . . And the Lord said unto him, 'Surely I will be with thee . . .'"⁸ Throughout the entire narrative the Bible calls the angel by the name of the Lord.

¹ Baba Batra 75b.

² Gen. 22, 14.

³ Ex. 3, 4, 7.

⁴ Is. 6, 1.

שמה אלא ה' שמה ששם ירושלים הוא ה', מזה הטעם
 גם כן, וכן נמצא אברהם קרא שם המקום ה' יראה,
 על שנראה בו פעל מורה על שהשם רואה ומשגיח.
 ועל זה הדרך הוא שיקרא הכתוב לשכינה או ה'
 לכבוד הנראה או המושג במראה הנבואה ה', וירא 5
 ה' כי סר לראות וגו', ויאמר ה' ראה ראיתי את עני
 עמי אשר במצרים, ואראה את ה' יושב על כסא
 רם ונשא. ויקראו גם כן אלהי ישראל, ויראו את
 אלהי ישראל. ויקראו אלהים, ויחזו את האלהים,
 כי יקרא הכתוב את השכינה או הכבוד הנראה ה' 10
 ואלהים ואלהי ישראל, אף על פי שהוא יתברך
 לא ישיגהו שום נברא זולתו, כמו שכתוב כי לא
 יראני האדם וחי. וכן יקרא הכתוב ה' למלאך, אמר
 על המלאך הנראה אל גדעון ויפן אליו ה' ויאמר
 לך בכחך זה וגו', ויאמר אליו ה' כי אהיה עמך וגו', 15
 ובכל הספור ההוא יקרא הכתוב המלאך בשם ה'.

2 בראשית כ"ב י"ד. || 5 שמות ג' ד'-ז'. || 7 ישעיה ו' א'. ||
 8 שמות כ"ד י'. || 9 שם כ"ד י"א. || 12 שם ל"ג כ'. || 14 שופטים ו' י"ד-ט"ז.

שהוא הר המוריה A adds [המקום]². || הוא A adds [הטעם]¹.
 ואף S [אף]¹¹. || A om. [או]⁵. || השם שרואה S [שהשם רואה]³.

⁵ Ex. 24, 10.

⁶ Ibid. 11.

⁷ Ibid. 33, 20.

⁸ Judg. 6, 14, 16.

The Bible also applies the term "glory" to various things. It is sometimes applied to the face of God Himself, who can not be seen. Thus when Moses asks of God and says, "Show me, I pray Thee, Thy glory,"¹ God replies, "Thou canst not see My face."² Here glory is applied to the face of God. The Bible also applies the term to something that is visible to the senses, "And the glory of the Lord appeared unto all the people";³ "And the appearance of the glory of the Lord was like devouring fire in the top of the mount";⁴ "And in the morning, then ye shall see the glory of the Lord."⁵ The reason for this is because the object which is visible to the senses symbolizes something that is hidden and not visible, which is called the face of the Lord, and the glory of the Lord. This is why the prophets took the liberty to refer to a thing that was visible to them by the name of a hidden thing that was not visible, namely God, with the result that they spoke with an angel or the glory that was visible to them as if they were speaking with God. Thus Elijah addressed the angel who appeared to him or who spoke to him, in the second person, as though he were God, "For the children of Israel have forsaken Thy covenant,

¹ Ex. 33, 18.

² Ibid. 20.

³ Lev. 9, 23.

⁴ Ex. 24, 17.

⁵ Ibid. 16, 7.

1 וכן ימצא הכתוב יפיל שם הכבוד על נמצאים
 מתחלפים, כי יאמר על פני השם הבלתי מושגים,
 כמו שמצינו כי כששאל משה מהשם יתברך ואמר
 לו הראני נא את כבודך, השיב השם יתברך לא
 5 תוכל לראות את פני, הרי ששם הכבוד יאמר על
 פני השם. ונמצא שיפיל אותו הכתוב על הדבר
 המושג לחוש, אמר וירא כבוד ה' אל כל העם,
 ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר, ובקר
 וראיתם את כבוד ה'. וזה להיות הדבר המושג
 10 לחוש מורה על הדבר הנסתר הבלתי מושג הנקרא
 פני ה' וכבוד ה'. ומכאן התיירו הנביאים לעצמם
 לכנות הדבר הנראה אליהם בשם הדבר הנסתר
 הבלתי נראה שהוא השם, עד שידברו עם המלאך
 או הכבוד הנראה אליהם כאלו הם מדברים עם
 15 השם יתברך, כי אליהו היה מדבר עם המלאך
 הנראה אליו או המדבר אליו לנוכח כאלו הוא
 השם, אמר כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחותיך

4 שמות ל"ג י"ח. || שם ל"ג כ'. || 7 ויקרא ט' כ"ג || 8 שמות
 כ"ד י"ז. || שם ט"ז ז'. || 17 מלכים א' י"ט י'.

אליהם-14-16 || A om. [על¹⁰] S om. [כי²] || נמצא A [ימצא¹
 עברו S [עזבו¹⁷] || A om. by homoioteleuton. [הנראה

thrown down Thine altars, and slain Thy prophets with the sword."¹ The reply was, "Go forth, and stand upon the mount before the Lord . . . but the Lord was not in the wind . . . but the Lord was not in the earthquake . . ."² Then he heard a voice speaking to him out of the stillness and saying, "What doest thou here, Elijah?"³ and was then commanded by God what he should do. Now there is no doubt that Elijah was not guilty of the error of thinking that the one who spoke to him first was God, for he said to him, "Go forth and stand upon the mount before the Lord," and yet he addressed him as though he were speaking to God Himself, when he said, "For the children of Israel have forsaken Thy covenant."

In relation to the expression, "Come up to the Lord,"⁴ the Rabbis⁵ raise the question that the expression should have been "Come up to Me." Such a question is not raised in connection with the expression above quoted in relation to Elijah, "And stand upon the mount before the Lord." No question is here raised why it does not say, "And stand before Me," because they felt nothing strange in the case of Elijah that he should have been addressed by an intermediate being. In the case of Moses it was different. After the revelation on Sinai, Moses attained the high privilege of speaking to God face to face. Hence the Rabbis think it unusual that Moses should be told, "Come up to

¹ I Kings 19, 10.

² Ibid. 11, 12.

הרסו ואת נביאיך הרגו בחרב, ובאתהו התשובה
 על זה, צא ועמדת בהר לפני ה' לא ברוח ה' ולא
 ברעש ה', ואז שמע את הקול מתוך הדממה דקה
 מדבר אליו ואומר מה לך פה אליהו, ונצטוה אז
 מפי השם את אשר יעשה, ואין ספק כי לא היה 5
 אליהו משתבש לחשוב שהמדבר עמו בתחלה היה
 השם, שהרי אמר לו צא ועמדת בהר לפני ה', ואף
 על פי כן היה מדבר עמו כאלו מדבר עם השם
 ואמר כי עזבו בריתך בני ישראל.

ומה שתמהו על משה ואמרו עלה אל ה', עלה
 אלי מיבעי ליה, ולא תמהו על אליהו ועמדת בהר
 לפני ה', לפני מיבעי ליה, כי באליהו לא היה זר
 אצלם שיהיה המדבר עמו אמצעי, אבל במשה אחר
 מתן תורה שהשיג למעלת פנים בפנים, תמהו על
 זה איך יאמר עלה אל ה' שיראה שהיה המדבר 15

10 סנהדרין דף ל"ח ע"ב. || שמות כ"ד א'.

|| אמרו S [ואמרו¹⁰]. || עברו S [עזבו⁹]. || ובאתהו S [ובאתהו¹].
 מדבר S [המדבר¹⁵]. || מלאך זולת השם A [אמצעי¹³].

³ Ibid. 13.

⁴ Ex. 24, 1.

⁵ Sanhedrin 38b.

the Lord," from which it would seem that he was speaking to an intermediate being, and not to God Himself. Their explanation is that the intermediate being was Metatron,¹ whose name is the same as that of his Master, and who is the Prince of the Presence, but not such a subordinate being as in the case of the other prophets who were addressed by other angels and intermediate beings. And yet the prophets took the liberty to address them as though they were speaking to God, because they were the media through whom divine prophecy came to them. This is the meaning of the statement of the Rabbis, "Great is the power of the prophets, who compare the creature to the Creator."² The meaning is, Great is the power of the prophets, who take the liberty to do an important thing like this. The reason for their doing this is because an angel is a medium of prophecy or an instrument through whom a sign or a miracle is performed, which indicates God's will and purpose being realized upon the beings of the world. And it is customary among mankind to speak of an order which comes from a messenger or official or general of the king as being the command of the king, and the representative is addressed with respect as if he were the king himself. This is why the Bible calls him by the name of God, and the prophets speak of him as if he were God.

¹ Name of an angel found only in Jewish literature. He has been identified with Enoch, Mithra, the Logos, etc. and the etymology is likewise uncertain. See J. E., s. v.

² Ber. Rab. 27.

עמו אמצעי זולת השם, והשיבו כי האמצעי ההוא
 היה מטטרון ששמו כשם רבו והוא שר הפנים, אבל
 לא היה אמצעי אחר כמו לשאר הנביאים שהיו
 נדברים על ידי מלאכים ואמצעיים אחרים, ועם 5
 כל זה התירו הנביאים עצמם לדבר עמהם כאלו
 ידברו עם השם, להיותם אמצעיים להגיע על ידם
 הנבואה מהשם אליהם, ואל זה רמזו רבותינו ז"ל
 באמרם גדול כחן של נביאים שמדמין הצורה
 ליוצרה, כלומר גדול כחן שמתירין עצמן לעשות 10
 דבר גדול כזה, ועשו כן להיות המלאך הוא אמצעי
 להגיע הנבואה אל הנביאים או כלי להעשות על
 ידו אות או מופת המורה על הגמר רצון השם וחפצו
 בנמצאים, ודרך בני אדם לומר על הצווי היוצא
 מפי שליח המלך או פקידו או שר צבאו כי המלך 15
 צוה כן, וידברו עמו דרך כבוד כאלו ידברו עם
 המלך, ועל כן קרא אותו הכתוב בשם השם
 ויתארוהו הנביאים כאלו הוא השם.

9 בראשית רבה פרשה כ"ז.

הוצא S [היוצא 14

Angels are immaterial beings and not subject to those accidents to which material beings are liable, like envy, hatred, strife. They are free from all evil. They have no pride, nor desire to do evil or sin. They always choose what is good and right in the eyes of God. For this reason when they are sent to mankind they are given permission to speak in the name of the One who sent them. We see this clearly in many instances when the visible speaker is an angel and yet he speaks in the name of the One who sent him. Thus the angel said to Hagar, "I will greatly multiply thy seed."¹ To Abraham he said, "I will certainly return unto thee when the season cometh round."² "Will return unto thee," is conditional upon God's sending him, as Rashi explains, for we do not find that the angel ever returned to Abraham. Jacob also says, "And the angel of God said unto me in the dream: Jacob; and I said: Here am I";³ while at the end of the dream it is said to him, "I am the God of Beth-el, where thou didst anoint a pillar, where thou didst vow a vow unto Me."⁴ But Jacob did not make his vow to the angel, but to God. Similarly an angel said to Abraham, "For now I know that thou art a God-fearing man, seeing that thou hast not withheld thy son, thine only son, from Me."⁵ But Abraham

¹ Gen. 16, 10.

² Ibid. 18, 10.

³ Ibid. 31, 11.

⁴ Ibid. 13.

⁵ Ibid. 22, 12.

ח ודע כי המלאכים להיותם נבדלים מחומר ואי אפשר ששינוגם המקרים הנמשכים לבעלי החומר כקנאה ושנאה ותחרות, כי הם נקיים מכל רע ואין בהם לא גאווה ולא בחירה אל הרע ואל החטא כלל, אבל בחירתם תמיד אל הטוב והישר בעיני האלהים, על כן הותר להם כשהם משתלחים לבני אדם לדבר בלשון שולחם, כמו שמצינו זה מפורש במקומות רבים שהנראה הוא מלאך ומדבר בשם שולחו, אמר המלאך להגר הרבה ארבה את זרעך, ולאברהם אמר שוב אשוב אליך כעת חיה, 10 בשליחותו של מקום, כמו שפירש רש"י, כי לא מצינו שישוב המלאך אליו, וכן יעקב אמר ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואמר הנני, ובסוף החלום נאמר לו אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר וגו', 15 ולא נדר יעקב נדר למלאך אלא לשם, וכן אמר המלאך לאברהם עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני, ולא היה עוקד

9 בראשית ט"ו י'. || 10 שם י"ח י'. || 13 שם ל"א י"א. || 17 שם כ"ב י"ב.

שפירשו ז"ל S [שפירש רש"י י"א]

offered Isaac to God alone. In the case of Gideon, also, the angel said to him, "I will be with Thee."¹ Also in the case of Moses, in the beginning of the vision of the burning bush, the Bible says, "And the angel of the Lord appeared unto him";² while when he begins to speak to him he says, "I am the God of thy father, . . . I have surely seen the affliction of My people that are in Egypt . . ."³ This proves that an angel speaks in the name of the One who sent him. This matter deserves notice.

The reason for all this is because the angel can not disobey the command of God and alter the message or speak on his own responsibility. For the reason he is called angel is not because he is a separate intellect, but because he comes with a mission from God. If he changed the message he would no longer be an angel. Moreover he is not allowed during his mission to say or do anything which he was not commanded by God to say or do. This is the reason why an angel sent with a divine mission refuses to reveal his own personal name, or his special power, apart from the mission with which he is entrusted. Thus, when Jacob says to the angel, "Tell me, I pray thee, thy name,"⁴ the latter replies, "Wherefore is it that thou dost ask after my name?"⁵ Similarly the angel said to Manoah, "Wherefore

¹ Judg. 6, 16.

² Ex. 3, 2.

³ Ibid. 6, 7.

⁴ Gen. 32, 30.

⁵ Ibid.

אברהם את יצחק בנו אלא לשם ברוך הוא, וכן
 גדעון אמר לו המלאך כי אהיה עמך, וכן למשה
 בתחלת נבואתו בסנה אמר הכתוב וירא מלאך ה'
 אליו, ובתחלת הדבור נאמר לו אנכי אלהי אביך
 5 ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים וגו', וזה
 לאות כי המלאך ידבר בשם שולחו, ודע זה.

ט והטעם בכל זה כי המלאך לא ימרה פי השם
 להחליף שליחותו ולא ליטול שררה לעצמו, לפי
 שלא נקרא המלאך מלאך להיותו שכל נבדל אבל
 10 להיותו בא במלאכות השם, ואם היה מחליף
 שליחותו לא היה אז מלאך, וכן אינו רשאי לעשות
 בשעת השליחות שום דבר או פעל שלא צווה בו
 מהשם, ולזה אין המלאך המשתלח בשליחות השם
 רוצה לגלות שמו אשר לו מצד עצמו וכחו המיוחד
 לו מזולת השליחות שנשתלח בו, אמר המלאך
 15 ליעקב כשאמר לו הגידה נא שמך, למה זה תשאל
 לשמי, וכן אמר המלאך אל מנוח למה זה תשאל

2 שופטים ו' ט"ז. || 3 שמות ג' ב'. || 16 בראשית ל"ב ל'. ||
 17 שופטים י"ג י"ח.

askest thou after my name, seeing it is hidden?"¹ He also said, "Though thou detain me, I will not eat of thy bread, and if thou wilt make a burnt-offering, thou must offer it unto the Lord."² The meaning is, if you offer me a burnt-offering, I will not accept it, and it will do you no good, for I do not appear to you in my personal capacity, as representing my own individual power. Hence it will be of no benefit to you to know my name and my personal power, for this might lead you into error, and you might imagine that I have some personal and independent power in this mission, which is not true. Therefore, "if thou wilt make a burnt-offering, thou must offer it unto the Lord," for the power and the mission come from Him.

For this reason, too, a person who worships an angel in his personal and individual capacity is guilty of "cutting the plants"³ and of idolatry, which is forbidden in the commandment, "Thou shalt have no other gods before Me,"⁴ as our Rabbis explain in the Mekilta,⁵ and as will be made clear in the eighteenth chapter of the

¹ Judg. 13, 18.

² Ibid. 16.

³ A metaphorical expression signifying loss of one's faith. See Hagigah 14b, where this expression is applied to Aher (=Elisha ben Abuyah). Cf. I, p. 53, note 3.

⁴ Ex. 20, 3.

⁵ Prof. Ginzberg writes me as follows: "Our Mekilta has *not* the explanation quoted by Albo II, 28 and III, 18. His text seems to have read in Mekilta אלהים אחרים 6: בחדש 6: אלה המלאכים שהם משמשים לפני. The Derash is based on

לשמי והוא פלאי, ואמר לו גם כן אם תעצרני לא אוכל בלחמך ואם תעשה עולה לה' תעלנה, רצה לומר אם תעלה עולה לי לא אקבל אותה ולא יועיל לך דבר, שאין אני נראה לך מצד עצמי והכח אשר לי מעצמי, ולזה לא יועיל לך ידיעת שמי והכח המיוחד לי מעצמי, כי זה יביא אותך לטעות ולחשוב שיש לי שום כח בשליחות הזה מעצמי ואינו כן, ועל כן אם תעלה עולה לה' תעלנה, שהכח בא מצדו והשליחות בא ממנו.

ובעבור זה המשתחווה למלאך מצד עצמו וכחו הוא מקצץ בנטיעות והוא עובד עבודת אלילים, שהזהר עליה בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, כמו שבארו רבותינו ז"ל במכילתא וכמו שיתבאר בפרק שמונה עשר מהמאמר השלישי,

1 שופטים י"ג ט"ז. || 12 שמות כ' ג', דברים ה' ז'.

תעלה S [תעשה²

which is taken to mean: who are in My presence. It is possible, however, that Albo quoted from memory and credited to the Mekilta what is due to Nahmanides who, in his commentary on Ex. 20, 3, has this explanation. It is also possible that Albo mistook the words **וכן הוא במכלתא** which Nahmanides uses there to refer to the beginning of his explanation, while it refers to something entirely different."

Third Book.¹ But, if one worships an angel in his capacity as a messenger of God, there is no offence. In the same way when one does obeisance to an official of the king in his individual capacity and power, accepting him as a master, and not as one who has power delegated to him from the king, he is guilty of treason to the king. But if he does obeisance to the official as a representative of the king, he does honor to the king. For this reason it was permissible for Joshua to bow down to the angel when he appeared to him in Jericho and said, "I am captain of the host of the Lord; I am now come. And Joshua fell on his face to the earth, and bowed down. . ."² For though genuflection is one of the four modes of worship which, like sacrifice, incense and libation, are forbidden to be practised even in honor of angels, nevertheless since the genuflection in that case was in honor of God, and the angel was His messenger, it was permissible. But if one prays to an angel or bows down to him in his personal capacity, as possessing independent power which is signified in his name, he is liable under the prohibition, "Thou shalt have no other gods before Me." This is also the opinion of Nahmanides.

This shows the error of those who mention the names of the angels in their prayer. For they use the names of the angels for the power which they exert in their personal capacity. But this is

¹ Ch. 18.

² Josh. 5, 14.

אבל המשתחווה לו מצד מה שהוא שליח ה' הוא מותר, כמו שהמשתחווה לפקיד המלך מצד עצמו וכחו ומקבלו כאדון ולא מצד הכח שיש לו מהמלך הוא מורד במלכות, והמשתחווה לו מצד שהוא שליח המלך הוא כבוד אל המלך, ובעבור זה 5 היה מותר ליהושע להשתחות למלאך כשנראה לו ביריחו ואמר לו אני שר צבא ה' עתה באתי ויפול יהושע על פניו ארצה וישתחו וגו', עם היות ההשתחוויה אחת מד' עבודות שאסור לעשותה ואפילו למלאכי השרת כזבוח וקטור ונסוך, אלא 10 כי לפי שההשתחוויה ההיא היתה לכבוד השם להיות זה שלוחו בלבד היתה מותרת, אבל המתפלל למלאך או משתחווה לו מצד עצמו וכחו המיוחד לו ומצד מה שיורה עליו שמו, הוא מה שהוזהר עליו בדבור לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, 15 וכן כתב הרמב"ן ז"ל.

ומכאן התבאר טעות המזכירים בתפלתם שמות המלאכים, כי שמות המלאכים אמנם הם להם מצד הכח אשר להם בעצמם, וזהו מה שהוזהר עליו יא

7 יהושע ה' י"ד.

precisely what is forbidden in the commandment. "Thou shalt have no other gods before Me," as we said before. The origin of the error is because there are certain prayers of ancient authorship containing certain special names of angels. Hence they thought that it is permissible to include all the names in the prayer. But it is not so. No name may be mentioned in prayer except those which are peculiar to God, but no other. This is why the science treating of these things is called Cabala (lit. tradition), because tradition must be followed in the study and the practice of it, else one is liable to commit an error and to worship as God some one other than the Lord.

To make the matter clearer, I will give an illustration. We find in ancient prayers the name *Mzpz*, and one might think it is the name of one of the angels. But this is not true. It is merely another form of the tetragrammaton, which is derived by a substitution of letters according to the correspondence known as *at bash*.¹ Similarly, *kvzv bmvksz* is a transformation of *Jhvh El(o) henu* (the Lord our God), by changing every letter in *Jhvh El(o) henu* for the letter which follows it in the alphabet. Thus *yod* becomes *kaf*, *he* becomes *vav*, and so on. This is the reason why no one is permitted to make use of any of the statements of the Cabalists on

¹ A kind of cipher in which *tav*, the last letter of the Hebrew alphabet, is substituted for *alef*, the first letter; *shin*, the letter next to the last, is substituted for *bet*, the second letter, and so on.

בדבור לא יהיה לך כמו שכתבנו, ואמנם נפל הטעות
 בזה למה שמצאו קצת תפלות מיוחדות לקדמונים
 נזכרו בהם שמות מיוחדים, וחשבו מתוך כך שהוא
 מותר להכניס בתפלה כל השמות ואינו כן, כי לא
 הותר להזכיר שם מן השמות בתפלה אלא השמות 5
 המיוחדים לו יתברך ולא שם אחר כלל, ולכן
 נקראת אותה חכמה קבלה, לפי שאי אפשר
 להשתמש ממנה אלא דרך קבלה, שאם לא כן אפשר
 שיבא האדם לטעות ולעבוד אלוה מבלעדי ה'.

יב ולמען ישכיל המעיין וידע אמשול משל בזה,
 הרי שנמצא בתפלות לקדמונים שם מצפ"ץ, והרואה
 יחשוב שהוא שם לאחד מן המלאכים ואינו כן, אלא
 הוא כנוי לשם בן ארבעה בחלוף האותיות באלפ"א
 בית"א דא"ת ב"ש. וכן כוז"ו במוכס"ז הוא כנוי לה'
 אלהינו בחלוף כל אות מה' אלהינו באות הבא 15
 אחריה באל"ף בי"ת, כי יחליפו יו"ד בכ"ף וה"א
 בוי"ו וכן השאר, ובעבור זה הוא מבואר שאין שום
 אדם רשאי להשתמש בדבר מדברי חכמי הקבלה

A [לפי-קבלה 7-8] || נקרא S [נקראת 7] || מיוחדות S [מיוחדות 2]
 om. by homoioteleuton.

his own responsibility, unless he has that particular matter by direct oral tradition from a Cabalist. Opinions in that science are forbidden except to one who has received the tradition from a wise man. The written word alone can not be used as authority. This is why it is called Cabala, as the name signifies.

I was obliged to make this observation because I have seen men fall into error by reading the Zohar and other cabalistic books without having any oral tradition. They presume upon their own opinion, exhibiting their great wisdom, and transgress the permitted boundary, reflecting upon things upon which reflection is forbidden. The greatest of the modern Cabalists, Nahmanides, has said by way of admonition that the words of the Cabalists can not be understood or known by any kind of reason or intelligence, but only through oral communication by a wise Cabalist to an intelligent person. Independent opinion in the matter is folly and the cause of great harm. This is what Nahmanides says in his commentary on the Pentateuch.¹ To sum up, Take heed unto thyself and be very careful lest thou be caught and fall into their snare, for they forsake the paths of uprightness and walk in ways of darkness. For those who make a study of the Cabala independently, without having an oral tradition from a learned Cabalist, know and understand nothing and walk in darkness.

¹ Introduction to his commentary on the Pentateuch toward the end.

מסברת עצמו אלא אם כן יהיה מקובל מפי חכם
בעל הקבלה בה, כי הסברה באותה חכמה אסורה
אלא למקובל מפי חכם, ואי אפשר לעמוד על
האמת בה מתוך הכתב כלל, כי לכך נקראת קבלה
שהיא כשמה. 5

והוצרכתי לכתוב זה לפי שראיתי אנשים 2'
משתבשים בזה וקורין בספר הזהר ובזולתו מספרי
חכמי הקבלה מזולת קבלה אלא מסברת עצמם
להראות כי חכמה גדולה להם, ונכנסים לפנים
ממחיצתם לחשוב מהשבות בדבר שהמחשבה 10
בו אסורה, וכבר הזהיר על זה גדולי החכמים
האחרונים המקובלים רבינו הרמב"ן ז"ל ואמר כי
דברי חכמי הקבלה לא יושגו ולא יודעו כלל בשום
שכל ובניה זולת מפי מקובל חכם לאזן מקבל
מבין, והסברה בו אולת רבת הנזקים, אלו דבריו ז"ל 15
בפירוש התורה. וכלל אומר לך השמר לך ושמור
נפשך מאד פן תנקש אחריהם ותלכד במצודתם, כי
הם עוזבים ארחות יושר ללכת בדרכי חשך, כי לא
ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו המתעסקים בקבלה
מדעת עצמם בזולת קבלה מפי חכם מקובל. 20

|| ומקבל S [מקבל¹⁴] || S om. [בו¹¹] ||. המקובל S [מקובל¹]
A om. [רבת הנזקים¹⁵]

CHAPTER 29

The word *or* (light) is applied first to light which is perceived by the senses, as in the expressions, "Who giveth the sun for a light by day";¹ "As soon as the morning was light."² And inasmuch as light shows a person the way, the name is applied also, metaphorically, to denote guidance and leading, as in the verse, "And nations shall walk at thy light,"³ which means, shall live by the guidance which they receive from thee. It is also used to denote divine guidance, as in the expression, "Come ye, and let us walk in the light of the Lord."⁴ For this reason the Torah is called light, "For the commandment is a lamp, and the Torah (teaching) is light,"⁵ because it guides and leads one to eternal happiness.

Inasmuch as light causes pleasure to the soul, as we read, "And the light is sweet,"⁶ the name light is also applied figuratively to corporeal pleasure, "The Jews had light,"⁷ as well as to spiritual pleasure, "Light is sown for the righteous, and gladness for the upright in heart."⁸ It is also applied metaphorically to denote good will, "In the light of the king's countenance is life";⁹ "And the light of Thy countenance, because Thou wast favorable unto

¹ Jer. 31, 35.

² Gen. 44, 3.

³ Is. 60, 3.

⁴ Ibid. 2, 5.

⁵ Prov. 6, 23.

פרק כט

א אור הנחתו הראשונה על אור המוחש, כמו נותן
 שמש לאור יומם, הבקר אור, ולפי שהאור מורה
 את האדם את הדרך ילך בה, הושאל זה השם על
 ההישרה וההנהגה, כמו והלכו גוים לאורך, 5
 שפירושו יחיו בהישרה שתגיע להם מאתך, ויאמר
 גם כן על ההישרה האלהית, לכו ונלכה באור ה',
 ועל זה נקראת התורה אור, כי נר מצוה ותורה אור,
 לפי שהיא הישרה והדרכה אל ההצלחה הנצחית.
 ב ולפי שהאור תתענג בו הנפש, כמו שאמר הכתוב
 ומתוק האור, הושאל שם האור לתענוג הגשמי, אמר
 הכתוב ליהודים היתה אורה, ולתענוג הנפשי, אור
 זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה. ויושאל על הרצון,
 באור פני מלך חיים, ואור פניך כי רציתם, והאר

2 ירמיה ל'א ל'ה. || 3 בראשית מ'ד ג'. || 5 ישעיה ס' ג'. || 7 שם ב'
 ה'. || 8 משלי ו' כ'ג. || 11 קהלת י'א ז'. || 12 אסתר ח' ט'ו. ||
 תהלים צ"ז י"א. || 14 משלי ט"ז ט'ו. || תהלים מ"ד ד'. || שם פ' ד'.

⁶ Eccl. 11, 7.

⁷ Esth. 8, 16.

⁸ Ps. 97, 11.

⁹ Prov. 16, 15.

them";¹ "And cause Thy face to shine, and we shall be saved."² It is also applied to the soul, "The light of the righteous rejoiceth; but the lamp of the wicked shall be put out."³ It is applied also to understanding of wisdom, "A man's wisdom maketh his face to shine."⁴ Hence folly is called darkness, "But the fool walketh in darkness."⁵ It is also applied to things which are free from matter, "And the earth did shine with His glory."⁶ It is applied to God Himself, "And the light of Israel shall be for a fire, and his Holy One for a flame."⁷

The reason for this is as follows. The existence of light can not be denied. Light is not a corporeal thing. It causes the faculty of sight and the visible colors to pass from potentiality to actuality.⁸ It delights the soul. One who has never seen a luminous body in his life can not conceive colors, nor the agreeableness and delightfulness of light. And even he who has seen luminous objects can not endure to gaze upon an intense light, and if he insists on gazing at it beyond his power of endurance, his eyes become dim, so that he can not see thereafter even what is normally visible.⁹ Similarly God's

¹ Ps. 44, 4.

² Ibid. 80, 4.

³ Prov. 13, 9.

⁴ Eccl. 8, 1.

⁵ Ibid. 2, 14.

⁶ Ezek. 43, 2.

⁷ Is. 10, 17.

פניך ונושעה. ויושאל על הנפש, אור צדיקים ישמח
 נר רשעים ידעך. ויושאל על הבנת החכמה, חכמת
 אדם תאיר פניו. ומזה יקרא הסכלות חשך, והכסיל
 בחשך הולך. ויושאל על הדבר הנבדל מחומר,
 והארץ האירה מכבודו. ויושאל על השם יתברך,
 והיה אור ישראל לאש וקדושו ללהבה.

וזה כי כמו שהאור אי אפשר להכחיש מציאותו,
 ואינו גשם, והוא מוציא הכח הרואה והגוונים הנראים
 מן הכח אל הפעל, ותתענג בו הנפש, ואי אפשר
 לשער הגוונים והמראים ולא ערבות האור ומתיקותו
 מי שלא ראה מאורות מימיו, ואף מי שראה מאורות
 ילאה להשיג האור כשהוא חזק, ואם יציץ בו יותר
 ממה שבכחו לראות יכהו עיניו ולא יראה אפילו
 מה שדרכו לראות, כן השם יתברך אי אפשר

1 משלי י"ג ט'. || 2 קהלת ח' א'. || 3 שם ב' י"ד. || 5 יחזקאל מ"ג ב'. ||
 6 ישעיה י' י"ז.

י.לך A [הולך]⁴.

⁸ Arist. De Anima III, 5, p. 430a 16: *τρόπον γάρ τινα . . τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.*

⁹ Ibid. 4, p. 429a 31 f.: *ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ . . ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων . . οὔτε ὁρᾶν . . .*

existence can not be denied. God is incorporeal. He causes things to pass from potentiality to actuality. There is wonderful delight in apprehending of God as much as one can. One upon whom the light of reason has never shone can not conceive the delight just mentioned. And even wise men who pry into the matter more deeply than is proper become blind and confused, as the Rabbis say, "Ben Azzai looked, and was stricken."¹ This is the reason why the Bible speaks of God as light, to indicate that though God's existence is something that can not be denied, like light, nevertheless, since the human mind resides in matter, it is impossible for it to perceive of God's essence, by means of the Separate Intelligences, except a little bit. In this apprehension there is a wonderful, spiritual delight that man can not conceive. And the amount that is perceived is similar to the amount which the bat perceives of the light of the sun.² By reason of the intensity of the sun's light the eyes of the bat are dimmed, so that it can not look at the sun, nor enjoy its light as the other animals do; though it has some idea of the matter, since it enjoys the weaker light of the moon, or a

¹ Hagigah 14b, where it is said of Ben Zoma, not of Ben Azzai, of whom it is said that he died.

² Arist. Metaph. II, 1, p. 993b 9: ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

להכחיש מציאותו, ואינו גשם, ומוציא הדברים מן
הכח אל הפעל, ויש בהשגת מה שיושג ממנו תענוג
נפלא, ואי אפשר לשער אותו תענוג מי שלא זרח
עליו אור השכל מימיו, ואפילו החכמים השקועים
5 בחכמה אם יציצו באותה השגה יותר מדאי יכהו
עיניהם ויתבלבל שכלם בהשגתו כמו שאמרו בן
עזאי הציץ ונפגע, ולזה הוא שדמה הכתוב האל
יתברך אל האור, לרמוז כי אף אם מציאותו יתברך
הוא דבר שאי אפשר להכחישו כאור, מכל מקום
10 להיות השכל האנושי נשוא בחומר אי אפשר להשיג
מעצמותו יתברך בהשגת הנבדלים אלא הצצה
מועטת, ובהשגה ההיא יש תענוג נפלא בלתי גשמי
לא יוכל לשער אותו האדם, אבל מה שיושג ממנו
דומה אל מה ששיג העטלף מאור השמש, כי לחווק
15 אורו יכהו עיניו מלהסתכל בו, ולא יוכל להתענג
באור השמש כמו שיתענגו שאר הבעלי חיים, אף על
פי שהוא מצייר אותו קצת ציור, אחר היותו נהנה
מן האור החלוש כמו מאור הלבנה ומאור הנר ומן

6 חגיגה דף י"ד ע"ב.

|| בו || A om. || אורו¹⁵ ||. שכינה S [שדמה⁷ ||. לתאר S [לשער³ ||
והנה S [נהנה¹⁷ ||. ממנו S.

lamp, or the light which remains in the clouds after the sun sets. It can move about only in the darkness of night, and avoids the light of the sun. This shows that it takes pleasure in a little light, but can not endure and is pained by a bright light, and hence avoids it; unlike the eagle which, by reason of its intense power of vision, takes pleasure in light and flies high by reason of its desire to get near to it. All these qualities of light bear a greater similarity to the things which are free from matter than to anything else to which the things may be compared. Hence the Bible compares them to light so as to make the matter intelligible.

But in order to prevent the error that intellectual light is something emanating from a corporeal object like sensible light, Habakkuk, describing the conception of divine revelation when the Law was given, says: "God cometh from Teman, and the Holy One from Paran. Selah. His glory covereth the heavens . . . and a brightness appeareth as the light."¹ The meaning is that the brightness which appeared then was like light, but was not actually light, such as that which is perceptible to the senses. For sensible light emanates from a corporeal object, while that brightness did not come from a corporeal object. This is why he says "*as* the light" and not "light." In further explanation of the conception, he says in the sequel that the brightness which was perceived at the time when the

¹ Hab. 3, 3.

האור הנשאר בעבים אחר שקיעת השמש, ולא יוכל
 ללכת אלא באישון לילה ואפלה והוא בורח מאור
 השמש, וזה ממה שיורה היותו מתענג בקצתו ולואה
 ובורח מן האור הבהיר ומצטער בו, הפך מה
 שיקרה אל הנשר, כי לחוזק חוש ראותו יתענג באור 5
 ויתאוה להגביה עוף להתקרב אליו, וכל אלו
 הדברים הנמצאים באור חזקי הדמיון אל הדבר
 הנבדל מחומר יותר מכל מה שאפשר שידמוהו בו,
 ולזה יכנהו הכתוב באור לקרב הבנתו אל הדעת.
 ד אבל כדי שלא יטעה אדם לומר שהאור השכלי
 דבר נמשך מן הגשם כאור המוחש, אמר חבקוק
 כשהיה מספר ענין הגלות השכינה במתן תורה
 וההשגה ההיא, אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן
 סלה כסה שמים הודו ונגה כאור תהיה, כלומר
 שהנגה הנראה אז היה כאור אבל לא היה אור ממש 15
 כאור המוחש, כי האור המוחש נמשך מן הגשם והנגה
 ההוא לא היה נמשך מדבר גשמי, ועל כן אמרו
 כאור עם כ"ף הדמיון ולא אמר אור בשלוח, ובאר
 עוד בהשגה ההיא ואמר שהנגה ההוא שהיה בשעת

 13 חבקוק ב' ג'.

Law was given did not come from the power of some intermediate being, who derived the sparks of light and the influence from some one else, but it came from God Himself. Hence he says, "Rays hath He at His side,"¹ meaning that those sparks of spiritual light come to Him from Himself and not from any one else. This shows that it was not something caused, for the light and brightness and splendor of caused things is acquired by them from elsewhere, namely from God who is the cause of all. But the brightness and splendor and majesty, i. e. the attributes and perfections, of God come to Him from Himself and not from another, for He acquires no perfection from another. And inasmuch as it is very difficult to understand how He can have all the attributes of perfection imaginable without having plurality in His essence, and how every one of them can be infinite in excellence, he says "And there is the hiding of His power."² The meaning is that the attributes, which are comparable to rays emanating from His side, are the secret and hiding of His power. For since His strength and power are infinite, they are, so to speak, hidden, i. e. they can not be understood. For a finite being can understand of an infinite being merely the general nature, that He is an infinite being, but not the specific elements.

¹ Hab. 3, 3.

² Ibid.

מתן תורה לא היה מצד כח שום אמצעי שיהיו
ניצוצי האור והשפע לו מזולתו, אבל מהשם יתברך
ברוך הוא, ועל כן אמר קרנים מידו לו, כלומר
שניצוצי האור הרוחני ההוא היו לו מעצמו ולא
מזולתו, וזה יורה כי לא היה עלול, כי כל העלולים 5
האור והנגה והזיו הוא נקנה להם מזולתם שהוא השם
יתברך שהוא עלת הכל, אבל הוא יתברך הנגה
והזיו וההדר, רוצה לומר התארים והשלמיות אשר
לו, הם לו מצד עצמו ולא מזולתו, שאינו קונה שום
שלמות מזולתו. ולפי שזה הענין נעלם מאד איך 10
ימצאו בו כל תארי השלמיות המדומים מבלתי
שיחייבו רבוי בעצמותו, ושיהיה כל אחד מהם
בלתי בעל תכלית בחשיבות, אמר ושם חביון עזו,
כלומר כי התארים ההם הנמשלים בקרנים
הנמשכים מידו לו, בהם הוא הסתר וחבית העזו 15
אשר לו, כי מצד שעוו ויכלתו הם בלתי בעלי
תכלית הם נסתרים משיושגו, כי הבעל תכלית אי
אפשר לו שישכיל מן הבלתי בעל תכלית אלא
הטבע הכולל שהוא בלתי בעל תכלית אבל לא

3 חבקוק ג' ב'. || 13 שם.

|| בתארים A [התארים] 14 || S om. [לו] 9 || בם S adds [אשר] 8
|| A om. [הסתר] 15

as specific; just as we say that a person conceives the general nature of all human beings, past and future, in a general way, but he can not conceive the specific nature of every individual.

It is clear therefore that the infinite perfections of God can not be comprehended except by God alone, who is infinite in every respect. Hence the Bible uses the expression, "And there is the hiding of His power." It is clear also that when God is compared with light, it is merely a linguistic metaphor in order to bring the matter nearer to the understanding, but nothing else. In the same way Ezekiel, describing the glory which appeared to him like brightness, said, "As the appearance of the bow that is in the cloud in the day of rain, so was the appearance of the brightness round about. This was the appearance of the likeness of the glory of the Lord."² He compares it with the appearance of the bow, not because it is similar to it in appearance, but because the colors seen in the bow are not really such as they appear, the appearance being due to the mixture of different vapors. This is proved by the fact that the

² Ezek. 1, 28.

החלקיים אשר בו מצד שהם חלקיים, כמו שנאמר
כי האדם ישיג הטבע הכולל מכל האנשים שהיו
ושיהיו דרך כלל, אבל אי אפשר לו שישג הטבע
הפרטי אשר בכל איש ואיש.

ה ולזה הוא מבואר שאי אפשר שיושגו השלמות
הבלתי בעלי תכלית אשר בו יתברך אלא לו
יתברך שהוא בלתי בעל תכלית בכל דבר, וזהו
שאמר ושם חביון עזו. ויתבאר מזה כי מה שנדמה
האל יתברך אל האור אינו רק מצד הרחבת הלשון
לקרב אותו אל הדעת לא זולת זה, ועל דרך זה 10
כשתאר יחזקאל הכבוד הנראה לו כנוגה אמר
כמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה
הנוגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה', כי דמה
אותו אל מראה הקשת, לא להיותו דומה אליו
במראים, אבל להיות המראים הנראים בקשת 15
אינם כן בעצמותם אף על פי שיראו כן למראה
עינים מהתערבות האדים המתחלפים, וראיה לזה

12 יחזקאל א' כ"ח.

A [ועל¹⁰ || S om.] אלא לו ית'⁶⁻⁷ ||. החלקים S [החלקיים¹
בו A adds] אמר ||. בנוגה S [כנוגה || S om.] לו¹¹ ||. וכן על

moisture in the eyes sometimes produces the appearance of a circle in the air with the colors of the rainbow, though of course there are no such colors in reality.¹

Ibn Sina says, "I understand certain elements in the phenomenon of the rainbow, and certain elements I do not understand, but I do not understand the nature or the cause of the colors, and am not satisfied with the current opinions on the subject, which are untrue and foolish."² From these words it appears that there is no explanation for the existence of the apparent colors, and that they are merely appearances, and do not really exist. This is why the Rabbis say, "If one looks upon the rainbow, his eyes become dim."³ The meaning is that if one looks carefully at the colors which appear in the rainbow, he will find that his eyes are dim, because they see what does not exist. This is the reason why the prophet compares the appearance of the brightness of the glory which he saw to those colors, to indicate that the attributes under which God appeared to the prophets do not exist in reality, as the appearance of the rainbow is not in reality such

¹ Dr. Aaron Brav informs me that "one of the characteristic symptoms of glaucoma is this rainbow circle around any light. It is caused by the cornea becoming steamy."

² Cf. Averroes on Aristotle's *Meteorologics*, ed. Venice, 1574, vol. V, p. 457 K: "Et iam Avicenna carpit eos super hoc et dixit: sed fratres nostri Peripateticorum nihil dixerunt de dispositione ordinis colorum." P. 459 F: "Et ideo contradicit Avicenna in causis colorum iridis

שהליחות אשר בעינים פעמים יחדש באויר למראה
עינים עגולה כדמות הגוונים הנראים בקשת, אף
על פי שאין שם מראים בלי ספק.

1 אמר אבן סינא הקשת אדע ממנו עינים ועינים
5 לא אדע, אבל הגוונים לא אדע עינים על האמת
ולא אדע סבתם ולא יספיקני מה שאמרו בו, כי
כלו כזב ושטות, עד כאן לשונו. יראה מדבריו שאין
טעם לאותם הגוונים הנראים, אלא שהם נראים כן
למראה עינים אף על פי שאינם דבר נמצא כן
10 בעצמותם, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל המסתכל בקשת
עיניו כהות, רוצה לומר שהמסתכל באותם הגוונים
הנראים בקשת ימצא שעניו כהות שרואות דבר
שאינו כן. ובעבור זה דמה הנביא מראה נגה הכבוד
הנראה אליו אל הגוונים ההם, לרמוז שהתארים
15 שהיה השם נראה בהם אל הנביאים אינן כן
בעצמותם, כמו שמראה הקשת הנראה אינו כן

10 חגיגה דף ט"ז ע"א.

14 A om. [אל

secundum hanc causam expositoribus et dicit quod causa
viridatis non est admixtio luminis in nigredine nobis. . . ."
Albo's remark about Ibn Sina is taken verbally from Duran,
Introduction to his commentary on Job, ch. 7, p. 13a.

³ Hagigah 16a.

as it seems. This is why he says, "I fell upon my face."¹ When he understood that the light and the brightness which appeared to him were not objective realities, he said, "This is the appearance of the likeness of the glory of the Lord." He does not say, "This is the appearance of the glory of the Lord," but adds the word "likeness," because a thing which is free from matter can not be perceived by the senses. For the senses can perceive only the accidents of things, but a separate intellect has no accidents. Having said therefore that he had seen colors² like those of the rainbow, he was obliged to say that it was the color of the likeness of the glory of the Lord, and not the color of the glory itself, which has no color. Therefore he fell upon his face and refused to look at those colors, so that he might not come to think that those colors were such in reality, and that God is a corporeal substance and the subject of accidents.

Moses did precisely the same thing during his vision of the burning bush. At first, when he thought that the thing he saw was a corporeal object, he said, "I will turn aside now, and see this great sight."³ Then, when he was told, "I am the God of thy father,"⁴ and knew that it was not a corporeal object, it became clear to him that those colors which appeared in the flame of fire in the bush were not in reality such

¹ Ezek. 1, 28.

² The Heb. word מראה means appearance as well as color.

³ Ex. 3, 3.

⁴ Ibid. 6.

בעצמותו, ועל זה אמר ואפול על פני, כי כששער
שענין האור והנגה הנראה אליו לעינים לא היה כן
על דרך האמת, אמר בו הוא מראה דמות כבוד
ה', ולא אמר הוא מראה כבוד ה' אלא דמות, לפי
5 שהדבר הנבדל מחומר לא ישיגוהו החושים, כי
החושים לא ישיגו מהדבר אלא המקרים והשכל
הנבדל אין בו מקרים, ואחר שאמר שראה מראים
כמראה הקשת הוכרח לומר שהוא מראה דמות
כבוד ה' ולא מראה הכבוד עצמו שאין בו מראה,
10 ולזה נפל על פניו ולא רצה להסתכל במראים
ההם, כדי שלא יבא לחשוב שהגוונים ההם היו כן
על דרך האמת, ושיהיה השם יתברך גשם נושא
המקרים.

ועל זה הדרך בעצמו הוא מה שעשה משה רבינו
15 עליו השלום במראה הסנה, כי בתחלה שחשב
שהיה הנראה דבר גשמי, אמר אסורה נא ואראה
את המראה הגדול הזה, וכשנאמר לו אנכי אלהי
אביך, וידע שלא היה דבר גשמי, נתברר לו שהגוונים
ההם הנראים בלבת האש בסנה אינו כן על דרך

1 יחזקאל א' כ"ח. || 16 שמות ג' ג'. || 17 שם ג' ו'.

יבאו S [יבא 11 || מקרים A [מראים 7 || A om. [אליו 2

as they seemed. Therefore he hid his face, for he was afraid to look. His fear was due to the fact that the senses far from helping us to conceive a spiritual nature, hinder us from comprehending the truth, because they can perceive only the accident of a thing, like colors, length, width, and so on. This may lead one to think that an immaterial thing has accidents. Therefore Moses hid his face to show that the senses have no part in this conception at all, because there are no accidents in it. Hence the Rabbis praise him for hiding his face, "As a reward for hiding his face, he was given a shining countenance."¹ And because, as we said, a spiritual object is compared with light, the Bible applies the term light to the world of the Separate Intelligences, as the Rabbis understand it.

In Bereshit Rabbah² we find the following comment on the verse, "And God saw the light that it was good, and God divided . . ."³ Said Rabbi Judah son of Rabbi Simon, God set apart the light for Himself, for He said, no creature can use it except Myself. That is why it is written, "And the light dwelleth with Him."⁴ Said Rabbi Abin, the Levite, God took the light and wrapped Himself up with it as with a garment, and caused His world to flash forth from its splendor, as is

¹ Berakot 7a, alluding to Ex. 34, 30.

² Ber. Rab. 3 has the citation only in part; the complete passage occurs in Midrash Tehillim, 27, ed. Buber, p. 87.

³ Gen. 1, 4.

⁴ Dan. 2, 22.

האמת, ובעבור זה הסתיר פניו כי ירא מהביט, והיתה היראה לפי שהחושים לא די שלא יעזרו להשגת הרוחניות אבל יטרידו מהשגת האמת, לפי שלא ישיגו מהדבר רק המקרים כגוונים והאורך והרוחב ודומיהם, וזה יביא האדם לחשוב שהדבר הנבדל מהחומר ישיגוהו המקרים, ולזה הסתיר משה פניו להורות שאין לחושים עסק בהשגה הזאת כלל לפי שאין בה מקרים. ועל כן שבחו רבותינו ז"ל ההסתר הזה ואמרו בזכות ויסתר זכה לקלסתר. ובעבור זה שאמרנו מהדמות הדבר הרוחני באור יכנה הכתוב את עולם השכלים הנבדלים באור, לפי מה שהבינו רבותינו ז"ל.

אמרו בבראשית רבה וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל וגו', אמר ר' יודה ברבי סימון הבדיל הקדוש ברוך הוא את האור לעצמו, אמר אין כל בריה יכולה להשתמש בו אלא אני, הדא הוא דכתיב ונהורא עמיה שרא, אמר ר' אבין הלוי נטלו הקדוש ברוך הוא ונתעטף בו כטלית והבריק את

13 ב"ר פרשה ג'. || בראשית א' ד'. || 17 דניאל ב' כ"ב.

A [יודה¹⁴] || שהכינו A [שהבינו¹²] || בקלסתר S [לקלסתר⁹ משל למלך שראה מנה יפה ואמר זו לעצמי A adds [לעצמו¹⁵] ||. יהודה S om. [יכולה¹⁶] || כך כשברא הב"ה את האור

written, "Who covereth Thyself with light as with a garment."¹ The Rabbis said, He hid it away for the righteous for the future world; like a king who sees a beautiful portion and says, This shall be for my son, as is written, "Light is sown for the righteous."²

We thus see that all these sages agree that it is not sensible light that is meant, but that the reference is to spiritual light, which is the world of the Separate Intelligences. R. Judah son of Rabbi Simon says that the human intellect can not apprehend them, and that they were created only that they might know the greatness of God and sing praises before Him. Rabbi Abin the Levite says that this light is causally prior to the other existing things, and that the spiritual substances were created to serve as God's instruments, as the philosopher said that God looked upon the world of Separate Intelligences and caused existence to emanate from them;³ while the Rabbis say that though the human intellect can not comprehend the Separate Intelligences perfectly, the righteous may achieve immortality as a result of such limited understanding as they may acquire of them. This is the meaning of the expression, "He hid it for the righteous for the future world."

¹ Ps. 104, 2.

² Ibid. 97, 11.

³ See Maimonides, "Guide," II, 6, where this statement is attributed to Plato. Cf. also Plato, *Timaeus* 30; Munk, "Le Guide des Égarés," II, 69 note 3; Husik, "A History of Mediaeval Jewish Philosophy," 268.

עולמו מזיוו, הדא הוא דכתיב עוטה אור כשלמה,
 ורבנן אמרין גנוז לצדיקים לעתיד לבא, משל למלך
 שראה מנה יפה ואמר זו לבני, הדא הוא דכתיב
 אור זרוע לצדיק.

ט הנה אלה החכמים כלם מסכימים שזה האור
 אינו האור המוחש, אלא שירמזו בזה אל האור
 הרוחני שזהו עולם השכלים הנבדלים, ואמר
 ר' יהודה ברבי סימון שאי אפשר לשכל האנושי
 שישגם ולא נבראו אלא להכיר גדלו של הקדוש
 ברוך הוא ולומר שיר ושבח לפניו בלבד, ורבי
 אבין הלוי יאמר כי זה האור קודם בסבה לשאר
 הנמצאות ונבראו להיות ככלי אומנותו של מקום,
 כמאמר הפילוסוף שהאל עיין בעולם השכלים
 הנבדלים והשפיע מהם המציאות, ורבנן אמרי שאף
 על פי שאי אפשר לשכל האנושי שישג השכלים
 הנבדלים השגה גמורה, הנה במה שישגו הצדיקים
 מהם אפשר שישלם להם ההשאות הנפשי, וזהו
 אמרו וגנוז לצדיקים לעתיד לבא.

1 תהלים ק"ד ב'. || 4 שם צ"ז י"א.

CHAPTER 30

As men and animals differ in the appreciation of light, some, on account of weak sight, taking pleasure in dim light and being annoyed by a strong light, like the bat, while others who have strong sight take pleasure in strong light, like the eagle, so do the righteous differ in the degree in which they attain spiritual delight, which the Rabbis speak of as light, as we said before. This difference in degree on the part of the righteous, wise and perfect in the enjoyment of spiritual delight depends upon the degree in which they apprehend the attributes of divine perfection, as the difference in degree of the angels also depends upon such understanding, as we explained in the twelfth chapter of this Book.¹

Now if the attributes are to be understood as we explained in the twenty-first chapter of this Book,² we can see that there may be an infinite number of degrees in wise men, depending upon each one's apprehension of a given part of the infinite attributes of God's perfection. But if the attributes of divine perfection can be understood only in a negative manner, according to the opinion of Maimonides, as we explained in

¹ P. 69.

² P. 122 f.

פרק ל

א כמו שיתחלפו האנשים או הבעלי חי בהשגת האור, שיש מהם חלושי הראות שיתענגו באור החלוש ויצטערו באור החזק כעטלף, ויש מהם חזקי הראות יתענגו בהשגת האור החזק כנשר, כן יתחלפו מדרגות הצדיקים בהשגת התענוג הנפשי שכנו אותו רבותינו ז"ל בשם אור כמו שאמרנו, והתחלפות מדרגות הצדיקים והחכמים והשלמים בתענוג ההוא יהיה כפי התחלפות מדרגת השגתם בתארי השלמות אשר בו יתברך, כמו שיתחלפו מדרגות המלאכים זה מזה בשעור ההשגה הזאת, כמו שבארנו בפרק י"ב מזה המאמר.

ב ואולם אם השגת התארים ההם הוא על הדרך שכתבנו בפרק כ"א מזה המאמר, כבר אפשר שיובן שיש מדרגות מתחלפות בלתי בעלות תכלית בין החכמים כפי השגת כל אחד מהם חלק מה מתארי השלמות הבלתי בעלי תכלית אשר בו יתברך. ואולם אם השגת תארי השלמות אשר בו אינה רק על דרך שלילה וכפי דעת הרמב"ם ז"ל שכתבנו

[השגת¹⁶ || השגת מדרגתם S [התחלפות-השגתם || S om. [ההוא⁹ A om. [מהם || השגתם S

the twenty-second chapter of this Book,¹ then the question arises, what difference can there be among wise men and philosophers? For if one knows that no positive attribute applies to God at all, and that negative attributes do, as we said there, he knows all that can be known of God. What difference would there be, then, according to this, between a beginner and Solomon, concerning whom it is said, "He was wiser than all men?"² But it is absurd to suppose that they are both alike, and that there is no difference between one prophet and another, or between Moses and Joshua, his attendant. The Bible says, "That I may know Thee, to the end that I may find grace in Thy sight."³ This request Moses made after he had seen all that he had when he received the Law. It appears therefore that the more one knows of God the more favor one finds. Moreover, the Rabbis say, "The face of Moses is like that of the sun, the face of Joshua is like that of the moon,"⁴ which means that there is a difference in the degree of apprehension of spiritual light, as there is between the light of the sun and the light of the moon. The Rabbis say, also, "We can learn from this that every righteous man has a separate dwelling, and that every one is scorched by the canopy of the other . . ."⁵ All

¹ P. 129.

² I Kings 5, 11.

³ Ex. 33, 13.

⁴ Baba Batra 75a.

⁵ Ibid.

בפרק כ"ב מזה המאמר, הנה תפול בכאן שאלה
 במה יהיה ההבדל בין החכמים והמעיינים קצתם
 לקצת, כי אחר שידע האדם שלא יצדק עליו תואר
 חיובי כלל ושכל השולליות צודקות עליו יתברך
 כמו שאמרנו שם, כבר ידע כל מה שאפשר שיושג
 ממנו יתברך, ולפי זה איזה הבדל מדרגה יהיה בין
 המתחיל בלמוד ובין שלמה עליו השלום שנאמר
 בו ויחכם מכל האדם, ושקר שנאמר שתהיה מדרגת
 שניהם שוה ושלא יהיה הבדל בין הנביאים קצתם
 לקצת ולא בין משה ליהושע משרתו, שהרי הכתוב
 אומר ואדעך למען אמצא חן בעיניך, אחר שהשיג
 כל מה שהשיג במתן תורה, שיראה שהיודע יותר
 ימצא חן בעיני השם יותר, ונמצא לרבותינו ז"ל
 שאמרו פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה,
 כלומר שבהשגת האור הרוחני יש חלוף מדרגות
 כמו שיש בין אור החמה לאור הלבנה, וכן אמרו
 מלמד שכל צדיק וצדיק יש לו מדור בפני עצמו
 וכל אחד ואחד נכות מחופתו של חברו וכו', שכל

8 מלכים א' ה' י"א. || 11 שמות ל"ג י"ג. || 14 בבא בתרא דף ע"ה
 ע"א. || 17 שם.

this shows that there is a difference in degree between one righteous man and another. The matter needs explanation. Maimonides treats of this subject at length in the fifty-ninth chapter of the first part of the *Guide*, but his explanation is not satisfactory. For we can say, by way of criticism, that one who believes that all negative attributes are applicable to God, has already differentiated God from all other existing things. What superiority is there then in the wise man who knows specifically that God is not mineral or plant, and so on through the specific negations?

The proper way to understand this matter is as follows: Two contraries, like living and dead, wise and ignorant, can not be negated of God in the same way. For if He is neither dead nor alive, He is non-existent. The truth is this: When we say He is not dead, we deny death absolutely, because the opposite, which is life, does belong to Him. Similarly when we say, He is not ignorant, we deny ignorance in a true manner, because the opposite, which is wisdom, exists in God, while death and ignorance are defects. But when we say, He is not living, He is not wise, which is the negation of the other

זה יורה שיש חלוף מדרגות בין החכמים והצדיקים,
 וזה דבר צריך באור. וכבר האריך הרב המורה
 בבאור זה פרק נ"ט מהחלק הראשון, ועדיין אין
 דבריו מספיקים בזה, כי כבר נשאל ונאמר כי
 המאמין שכל השלילות צודקות עליו כבר ייחדהו 5
 מכל הנמצאים, ומה יתרון לחכם עליו כשידע
 בפרט שאינו לא דומם ולא צומח ויתר השלילות
 הפרטיות.

ועיקר הבנת זה הענין הוא על זה הדרך, שכל ג
 שני הפכים כמו חי ומת וחכם וסכל ודומיהם, לא 10
 ישוללו ממנו יתברך על אופן אחד, שאם כן יובן
 מזה שהוא נעדר, אחר שאינו מת ולא חי, ואבל ראוי
 שנאמר כי אמרנו בו שאינו מת ישולל ממנו ענין
 המיתה שלילה אמתית על שההפך והוא החיות
 נמצא אליו, וכן אמרנו בו שאינו סכל ישולל ממנו 15
 הסכלות שלילה אמתית על שההפך והוא החכמה
 נמצאת לו, לפי שהמיתה והסכלות הם חסרון.
 ואולם אמרנו בו איננו חי, איננו חכם, שהוא שלילת

|| ושאר A [ויתר ⁷]. || השוללות A [השלילות ⁵]. || ט' S [נ"ט ³].
 יושללו A [ישוללו ¹¹].

contrary, we do not understand the negation as before—He is not living, but dead—He is not wise, but ignorant—for by living and wise we mean perfections. What we mean is that He is not living in the same way as man is living, that His life is not like that which we understand by life. So when we say, He is not wise, we mean that the attribute of wisdom in Him is not, as in man, an accidental attribute, added to His essence, but that His wisdom is essential and not something added to His essence. Similarly in the other attributes which we deny of God, we must differentiate between the manner of negating the one contrary and the manner of negating the other. Herein is the superiority of one wise man over another, in the knowledge of the mode of negation, since not all attributes are negated in the same manner. For although it is true that all negations are predicable of God, still no wise man can negate any attribute unless he knows how the positive attribute applies to the thing characterized by it, and understands the aspect of perfection as well as of defect which the attribute contains. If the attribute denotes a defect, it is negated in one way, if it denotes a perfection,

ההפך האחר, אחר שהמובן אצלנו מחי וחכם הם
 שלמיות, לא יושללו על הדרך הראשון שנבין מהם
 שאיננו חי אבל מת, שאיננו חכם אבל סכל, אבל
 רצוננו לומר שאיננו חי כחיי האדם או כחיים
 המושגים אצלנו, וכן רצוננו לומר בשאיננו חכם 5
 שלא יתואר בחכמה על צד מה שיתואר בה האדם
 שהוא תואר מקרי נוסף על עצמותו, אבל החכמה
 בו היא עצמית ואיננה דבר נוסף על העצמות, וכן
 ביתר התארים שנשלול אותם ממנו ראוי שיוכן שיש
 הבדל בין שלילת ההפך האחד ובין שלילת ההפך 10
 האחר. ובזה יהיה יתרון על החכמים זה על זה
 בדיעת אופני השלילות כיצד הן, אחר שאין כל
 השלילות נאמרות בו יתברך על אופן אחד, כי
 אף על פי שכל השלילות צודקות עליו יתברך, אי
 אפשר לשום חכם לשלול ממנו דבר עד שידע 15
 וישיכיל תואר החיוב איך יפול על המתואר וצד
 השלמות אשר בתואר ההוא וצד החסרון אשר בו,
 ואם יהיה התואר ההוא חסרון יושלל ממנו על
 אופן אחד, ואם התואר ההוא שלמות במתואר בו

A [הבדל¹⁰] || על דרך=ע"ד A [על צד⁶] || S חכם [וחכם¹
 adds גדול.

it is negated in another way, namely in respect to its defective element. To deny everything of God without reason or understanding would not indicate God's perfection.

All those attributes which we regard as defects, like dead, weak, ignorant, poor, bad, and so on, we negate absolutely, meaning that such attributes, which are defects, are not found in God, but that the opposite, which is a perfection, is found in Him. But when we negate the other opposite, which denotes a perfection in our estimation, like living, powerful, wise, rich, good, the meaning is not that this attribute does not exist in Him but the opposite, which is a defect, does. Such negation, far from ascribing perfection to God, is insult and blasphemy. What we do mean in the latter case is that the perfections which we understand by the terms living, powerful, wise, and so on, are not found in God as they are found in us but in a manner more honorable and more excellent, so much so that there is no relation between the perfection in us or as we understand it and the perfection when ascribed to God. The perfection or perfections in question are applied to man and to God as homonyms, considering the enormous difference that there is between them.

יושלל ממנו על אופן אחר, כלומר מצד החסרון
אשר בו, לא ששלילת כל דבר מבלי ידיעה והשכל
יהיה שלמות בחקו יתברך.

ד אלא שכל התארים שהם אצלנו חסרון כמו מת
5 לואה סכל עני רע ודומיהם, אמנם נשלול אותם
ממנו שלילה גמורה, כלומר שלא ימצא לו זה
התואר שהוא חסרון כלל אבל ימצא לו ההפך
שהוא השלמות, וכשנשלול ממנו ההפך האחר
שהמובן אצלנו הוא שלמות, כמו חי יכול חכם עשיר
10 טוב, אין הכונה לומר שלא ימצא בו זה וימצא בו
ההפך האחר שהוא חסרון, כי השלילה הזאת לא
די שלא תהיה שלמות אלא שהיא חרוף וגדוף,
ואמנם הכונה לומר שהשלמות ההוא המובן אצלנו,
כחי או יכול או חכם וכיוצא בו, אינו נמצא בו
15 יתברך על הצד שימצא בנו, אבל ימצא בו בצד
יותר נכבד ויותר מעולה, עד שאין יחס בין השלמות
ההוא אשר אצלנו או המושג והמובן ממנו אצלנו
ובין השלמות ההוא כשניחסהו אליו, עד שהשלמות
ההוא או השלמיות ההם נאמרים בו יתברך ובאדם
20 בשתוף השם בבחינת ההבדל המופלג אשר ביניהם.

A om. [ובאדם¹⁹] || S om. [כלל⁷] || .שלילת S [ששלילת²

When we say that they are applied homonymously we do not mean that the attribute means one thing when ascribed to man, and the opposite when ascribed to God. We do not mean that when wisdom is ascribed to man it denotes a perfection, and when ascribed to God it denotes ignorance, a defect, which is the opposite of wisdom. This can not be. For if this were the case, then when we deny ignorance of God, we should be denying the word merely and not the signification of the word. But there can be no doubt that when we deny ignorance of God we mean to deny the signification of the word, and not merely the word. Therefore, when we deny wisdom, we mean to deny it in so far as it is a defect, not so far as it is a perfection. But in order that we may not suppose for a moment that the attributes of perfection are predicated of God in the same way as they are predicated of us, we do not permit their predication of God, except by way of negation.

The truth of what we are saying may be made clear from the concept of existence, which is attributed to God. It is true, indeed, that the term existence is applied homonymously to God and to all other existing things, because

ה ואין רצוננו לומר שהם נאמרים בשתוף השם על
 שיובן מן התואר ההוא ענין אחד כשניחם אותו אל
 האדם ויובן ההפך כשניחם אותו אל השם יתברך,
 ויהיה כשניחם החכמה אל האדם המובן ממנה הוא
 שלמות, ויהיה המובן ממנה כשניחם אותה אל השם
 יתברך הוא הסכלות דרך משל, שהוא חסרון והוא
 הפך החכמה, שאין הדבר כן, שאם היה זה כן,
 יהיה כשחזרנו לשלול ממנו הסכלות שלילת התיבה
 בלבד לא שלילת הענין, ואין ספק כי כששללנו
 ממנו הסכלות שכונתנו היא לשלול הענין לא התיבה
 בלבד, ועל כן יהיה כששללנו ממנו החכמה כונתנו
 לשלול אותה ממנו מהצד שיש בה מן החסרון לא
 מהצד שיש בה מהשלמות, וכדי שלא נבין בשום
 צד שהשלמות ההוא או השלמיות ההם נאמרים בו
 יתברך על הצד שהם נאמרים בנו, לא נתיר ליחסם
 אליו אלא דרך השלילה בלבד.

ו ויתבאר לך אמתת מה שכתבנו מענין המציאות
 הנאמר על השם יתברך, שאין ספק כי כשאמרנו
 בו יתברך שהוא נמצא, אף על פי שהמציאות נאמר
 בשתוף השם עליו ועל כל הנמצאים, לפי שכלם

[הם¹⁴ || מכל S [בשום¹³ || S om. [היא¹⁰ || אחר S [אחד²
 A adds הם.

all of them acquire their existence from Him, and their existence is distinct from their quiddity, whereas in God His existence and His quiddity are identical, and as His quiddity is absolutely unknowable, so is His existence, while the existence of all other things is dependent upon His existence, for they all acquire their existence from Him. Nevertheless it is certain that the word existence as applied to God does not denote the opposite of the same word's denotation when applied to all other existing things. In that case existence as applied to God would denote non-existence, the opposite of existence as we use it ordinarily. For we always necessarily understand by the word existence the opposite of non-existence. But in order to distinguish between the two kinds of existence and indicate that the one is true existence, and the other is not true and is similar to non-existence, we say that the word existence when applied both to Him and to us is used as a homonym, in order to differentiate between the two kinds of existence and to indicate that God's existence is absolutely unknown, as His essence is absolutely unknown; and that the existence which is ascribed to all other things denotes, as it were, non-existence in comparison with the existence which is ascribed to God.

קנו המציאות ממנו ומציאותם הוא זולת מהותם
 והוא יתברך מציאותו ומהותו אחד בעינו, וכמו
 שמהותו נעלם תכלית ההעלם כן מציאותו נעלם
 תכלית ההעלם, ומציאות זולתו תלוי במציאותו
 לפי שכלם קנו המציאות ממנו, מכל מקום אין ספק
 שאין מלת המציאות הנאמרת עליו יתעלה הפך מן
 המציאות הנאמר על כל נמצא מן הנמצאות זולתו
 מכל וכל, עד שיהיה מלת המציאות הנאמרת עליו
 תורה על ההעדר שהוא הפך המציאות הנאמר
 עלינו, כי בהכרח נבין ממלת המציאות בכל מקום
 הפך ההעדר, אבל כדי להבדיל בין שני מיני
 המציאות ולומר שהאחד מציאות אמתי והאחד
 מציאות בלתי אמתי דומה אל ההעדר, נאמר שמלת
 המציאות תאמר עליו ועלינו בשתוף גמור, להבדיל
 בין שני מיני המציאות ולהורות שמציאותו יתברך
 נעלם תכלית ההעלם כמו שעצמותו נעלם תכלית
 ההעלם, ושהמציאות הנאמר על כל נמצא זולתו
 כאלו הוא מורה על ההעדר בערך אל המציאות
 הנאמר עליו.

|| A om. [אמתי¹³] || S om. [מיני¹¹] || מעלת A [ממלה¹⁰]
 || S om. [מיני¹⁵]

It is clear from this that we can not characterize God with even negative attributes, unless we know in what way an object is characterized by a positive attribute, and can distinguish between the aspect of perfection and that of defect in the attribute. Only then can we permit ourselves to negate them in relation to God. For only in this way do we understand the meaning of the negation, since, as we said before, not all negations are predicated of God in the same way. Herein lies the difference between one wise man or philosopher and another. Their degrees differ according to the difference in their conception of the manner in which the attributes of perfection are ascribed to God.

Thus, we read in Vayikra Rabbah:¹ "Rabbi Eleazar son of Rabbi Menahem said: The Psalmist says, 'And Thou makest them drink of the river of Thy Edens.'² 'Edens' is used in the plural. This signifies that every righteous man has a separate Eden to himself." This is an allusion to the conception which each one has of the attributes of perfection in God, as we explained in the fifteenth chapter of this Book. It is called "Eden" because true sweetness, joy and delight are found in conception only. All the other agreeable things come to an end, and necessarily their enjoyment ends likewise. Moreover, an excess of those good things gives

¹ 27.

² Ps. 36, 9.

ויתבאר מזה שאי אפשר לתאר אותו יתברך
 אפילו בתארים שוללים אם לא אחר שנבין התארים
 החיוביים על אי זה צד יתואר אצלנו המתואר בהם,
 והצד שיש בתואר ההוא מן השלמות והצד שיש בו
 מן החסרון, ואז נתיר עצמנו לשלול אותם ממנו, כי
 5 בזה יובן דרך השלילה היאך תהיה, כי אין כל
 השלילות נאמרות עליו על אופן אחד כמו שאמרנו.
 ובזה יפול ההבדל בין החכמים והמעיינים קצתם
 לקצת, כי יתחלפו המדרגות כפי התחלפות ההשגה
 10 ששיגו מתארי השלמות המיוחסים אליו על אי זה
 צד יתואר בהם.

ח וכן אמרו בויקרא רבה, אמר רבי אלעזר ברבי
 מנחם ונחל עדנך תשקם אין כתיב כאן אלא ונחל
 עדניך, מכאן שכל צדיק וצדיק יש לו עדן בפני
 15 עצמו, וזה ירמוז להשגה ששיג כל אחד מתארי
 השלמיות אשר בו יתברך, כמו שבארנו בפרק ט"ו
 מזה המאמר. ונקראת עדן בעבור כי הערבות
 והשמחה והתענוג האמתי אינו אלא בהשגה בלבד,
 לפי ששאר הערביות כלם פוסקים וכלים ותפסק
 20 בהכרח השמחה שבהם, ועוד כי ברבות טובתם

rise to harm. A person takes pleasure in food and drink. But if he eats and drinks to excess, he feels pain and nausea. The same thing applies to all the other corporeal pleasures. The only permanent delight and joy there is consists in the apprehension of spiritual things, especially if the thing is infinite. For the greater the understanding the greater the joy and the greater the delight, which never ceases. Now since the attributes of perfection in God are infinite, there are infinite conceptions, which are accompanied with infinite joy. This is the meaning of the biblical expression, "In Thy presence is fulness of joy."¹ The meaning is, a great number of joys, corresponding to the number of conceptions of Thee. And inasmuch as all the conceptions of God are infinite in excellence and sweetness, and are eternal, as we explained in chapter twenty-five of this Book, the Psalmist concludes, "In Thy right hand bliss for evermore."² And since a human being can not embrace the infinite in his knowledge, his perfection must consist in a partial conception of God, hence the Psalmist says: "Thou makest me to know the path of life."³ He does not say *derek* (=way), but

¹ Ps. 16, 11.

² Ibid.

³ Ibid.

הוא סבת הפסדס, כי מי שיחענג במאכל או במשתה
 כשמרבה לאכול או לשתות יצטער ויקוץ בהם בלי
 ספק, וכן בכל שאר התענוגים הגשמיים, ואין תענוג
 ושמחה מתמדת אלא בהשגת הדבר הרוחני, וכל
 5 שכן כשיהיה הדבר ההוא בלתי בעל תכלית, כי
 כל מה שתגדל ההשגה תתוסף השמחה ויתרבה
 התענוג ולא יפסק, ולפי שהיו תארי השלמות אשר
 בו יתברך בלתי בעלי תכלית, הנה ימצאו בו לפי
 זה השגות בלתי בעלות תכלית, ולזה יתחייב
 10 שימשכו לאותן ההשגות שמחות בלתי בעלות
 תכלית, וזהו שאמר הכתוב שובע שמחות את פניך,
 רצה לומר רבוי שמחות כפי רבוי ההשגות אשר
 בך. ולמה שהיו כל ההשגות אשר בו יתברך בלתי
 בעלות תכלית בחשיבות ובנעימות, והם נצחיות
 15 כמו שבארנו בפרק כ"ה מזה המאמר, לזה סיים
 נעימות בימין נצח. ולמה שהיה האדם אי אפשר
 שתקיף ידיעתו בדבר הבלתי בעל תכלית, חוייב
 שימצא שלמותו בהשגה מה ממנו יתברך, ולזה אמר
 תודיעני אורח חיים, כי לא אמר דרך אלא אורח,

11 תהלים ט"ז י"א.

A om. by homoioteleuton. || [הנה-תכלית⁸⁻⁹] || וירבה A [ויתרבה⁶]
 מחוייב S [הוייב¹⁷] || רבות S [רבוי¹²].

orah (=path), meaning one narrow path, to indicate that even one conception of the attributes of perfection contains a path and a way to eternal life, and as a person's understanding of the attributes of perfection in God increases, his delight in eternal life increases likewise, and so does his joy and enjoyment.

From this we may get an idea of the great joy and delight which God has in the apprehension of His own essence, for He has an infinite number of perfections, and each one is infinite in worth. Therefore no other being can apprehend His essence, as the wise man said¹ when they asked him if he knew the quiddity of God. His answer was, if I knew Him, I would be He. The meaning is, there is no one who apprehends His essence except God, though His existence is evident most plainly to all from His acts. Praise be to Him who surpasses us with His perfection; who is hidden from us despite His intense visibility, as the light of the sun and his agreeableness are hidden from those of weak sight. Their defective understanding does not prove His non-existence.² The most that we can understand about God is that we can not understand Him, as the wise man said:³ The sum total of what we know of Thee is that we do not know Thee.

¹ Cf. Saadia, "Emunot ve-Deot," I, 4, ed. Yosefov, p. 81; ed. Slucki, p. 37.

² Cf. Maimonides, "Guide," I, 59, p. 88b of Warsaw ed.

³ Jedaiah ben Abraham Bedersi (J. E. s. v. Bedersi, Jedaiah ben Abraham) in his "Behinat ha-Olam," ch. 24; ed. Stern, Vienna 1847, p. 68.

כלומר שביל אחד, לרמוז שאפילו בהשגה אחת
מתארי השלמות אשר בו יש בה אורח ודרך אל
החיים הנצחיים, וכפי רבוי השגת האדם בתארי
השלמות אשר בו יתברך כן תגדל מדרגת התענוג
בחיים הנצחיים ההם ותתוסף שמחתו וערבותו. 5

ט ובוה נשער בגודל השמחה והערבות שיש אצלו
יתברך בהשגת עצמותו, שיש בו שלמיות בלתי
תכלית וכל אחד מהם נצחי בלתי בעל תכלית
בחשיבות, ועל כן אי אפשר שישגי עצמותו שום
נמצא זולתו, כמו שאמר החכם כששאלו אותו אם 10
היה יודע מהות האל, והשיב אלו ידעתיו הייתיו,
כלומר כי אין מי שישגי עצמותו אלא הוא יתברך
עם היות מציאותו נגלית מצד מעשיו תכלית
ההגלות, ישתבח מי שנצחנו בשלמותו ונעלם ממנו
עם חזק הראותו, כמו שיעלם מחלושי הראות 15
השגת אור השמש ונעימותו, וחסרון השגתם לא יורה
על העדר מציאותו, ותכלית מה שנשיג ממנו יתברך
שאי אפשר להשיגו, כמאמר החכם תכלית מה
שנדע בכ שלא נדעך.

S [מי] || A om. [כי] 12 || S [אלו] 11 || S om. [אשר בו] 2
S om. [עם] 16 || חי.

CHAPTER 31

If we reflect upon nature as a whole, we find that it consists of three parts, which can not be denied. First, the lower world, the world of the elements and of genesis and decay. Second, the world of the spheres. Third, the world of angels.

These three parts are absolutely different from each other. In the lower world, which is the world of genesis and destruction, we find that there is no individual permanence, but all the individuals come to an end. In the world of spheres, all the individuals are permanent as such and are not subject to decay, but they are corporeal and are affected with corporeal accidents. They have form and shape, they occupy space, they come under the category of quantity and are composed of parts.

These two divisions, though different, act and react upon each other. The motions of the spheres and their change of position produce motions and changes in the elements. Sometimes they cause the wet element to predominate, and sometimes the opposite, the dry; some-

פרק לא

- א כאשר עיינו במציאות בכללו נמצא אותו מתחלק לשלשה חלקים אי אפשר להכחיש מציאותם, החלק האחד העולם התחתון שהוא עולם היסודות וההווה וההפסד, והחלק הב' עולם הגלגלים, והחלק הג' עולם המלאכים.
- ב ואלו השלשה חלקים נבדלים זה מזה תכלית ההבדל, כי אנחנו נמצא העולם התחתון שהוא עולם ההווה וההפסד כל אישיו נפסדים אין להם קיום באיש כלל, ועולם הגלגלים כל אישיו קיימים באיש ובלתי נפסדים, ואבל הם גשם ושיגום מקרי הגשם, שיש להם תמונה ותואר, וממלאים מקום, והם כמה, ומחזירים מחלקים.
- ג ואלו השני חלקים עם היותם נבדלים זה מזה נמצא אותם פועלים קצתם בקצת ומתפעלים קצתם מקצת, כי מתנועת הגלגלים וחלופי מצביהם יתחדשו ביסודות תנועות וחלופים, כי פעם יגבירו היסוד הלח ופעם יגבירו הפכו שהוא היבש, ופעם

|| A om. [קיימים¹⁰]. || ההווה A [וההווה]. || A om. [היסודות⁵].
 || קצת S [קצתם¹⁵]. || ושיגום S [וישיגום¹¹]. || היובש S [היבש¹⁸].

times the cold, and sometimes the hot. This brings about a mixture of the elements, from which mixture are produced the various kinds of minerals. This mixture rises to a higher level, and a new and superior combination arises, assuming the forms of the various species of plants. The mixture rises still higher and is purified gradually until it is ready to receive the form of animal. These qualities emanate from the spheres not as dead bodies, but by reason of a certain power which they have to give life to composite things when the latter are prepared for it by the motions of the spheres. This power which gives life is called the soul of the sphere.

And inasmuch as we see that the spheres move continually in a circle, and yet every sphere has a different motion from every other—one moves east, one moves west; one moves rapidly, one moves slowly—we infer necessarily that every one of them has a cause outside of it other than its soul, which gives it its peculiar motion. This individual cause of each sphere is responsible for its individual motion. Those who give the spheres their individual motions are their mov-

הקר ופעם החם, ויתחדש מזה התערבות היסודות
קצתם בקצת, ויתחדש מזה ההתערבות המחצבים
למיניהם, ואחר יתעלה זה ההתערבות ויתמוג מוג
יותר נכבד ויקנה צורת הצמחים למיניהם, ואחר
יתעלה ההתמוגות הזה ויורכך יותר ויומוג באופן 5
שיוכן לקנות צורת החי. וההקנאה הזאת לא יתנוה
הגלגלים מאשר הם גופים מתים, אבל בלי ספק
מאשר כח בהם לתת החיות לנמצאים המורכבים
בהיותם מוכנים לכך מצד התנועה הגלגלית, ואותו
הכח הנותן החיות נקראהו נפש הגלגל. 10

ד ומאשר נראה הגלגל מתנועע תמיד תנועה תדירה
סבובית ונראה כל גלגל מתחלף בתנועתו לגלגל
האחר, אם בשהאחד מתנועע למזרח והאחד
למערב ואם בשהאחד מהיר והאחד מתאחר, נשפוט
בהכרח שיש לכל אחד ואחד סבה חוצה לו זולת 15
נפשו תיחד לו תנועה, ואותה הסבה המיוחדת לכל
גלגל תיחד לו תנועה מיוחדת, ואותם המיוחדים
תנועות הגלגלים הם המניעים אותם, והמניעים ההם

||. התערבות S [ההתערבות] ² ||. החום S [החם] ||. הקור S [הקר] ¹
[מצד-הגלגלית] ⁹ || A om. by homoioteleuton. [ואחר-למיניהם] ³⁻⁴
[תנועות] ¹⁸ ||. תנועת S [תנועה] ¹⁶ || A om. [הנותן החיות] ¹⁰ || A om. [המניעים] ||. תנועה A
מניעים S [המניעים]

ers, and these movers are called Separate Intelligences, because they are free from matter, as is explained in the science of physics.¹ In the Bible they are called angels.

It follows therefore that there must be a third division, which is called the world of angels. This division, though absolutely different from the other two mentioned before, acts upon the world of the spheres, as we said before, by giving them a great variety of movements, one moving to the east, one to the west, one inclining to the north, one inclining to the south, and those which have the same general direction differing in the specific character of their motions. These different motions bring about the union and combination of the different parts of nature, and maintain order continually in the world of spheres and the world of genesis and decay. The necessary inference is that these three parts have one controlling power which combines and unites them together.

A comparison with animal life will make the matter clear. We find in animals three distinct powers, the nutritive soul in the liver, the vital

¹ Cf. Zeller, "Aristotle and the Earlier Peripatetics," I, 472 ff., also Maimonides, "Guide," I, 72.

נקראים שכלים נבדלים לפי שהם נבדלים מחומר,
כמו שהתבאר בחכמה הטבעית, ויקראו בלשון
התורה מלאכים.

ה ונמצא לפי זה שיש במציאות חלק שלישי בהכרח
5 ונקרא עולם המלאכים. והחלק הזה עם היותו
נבדל תכלית ההבדל לשני החלקים האחרים
שזכרנו, הנה הוא פועל בעולם הגלגלים כמו
שאמרנו, בשהם מניעים את הגלגלים תנועות
מתחלפות תכלית החלוף זה למזרח וזה למערב,
10 ואחד נוטה לצפון ואחד לדרום, ובפאה האחת גם
כן אין תנועת אחד מהם מסכמת לתנועת האחר,
ובתנועות המתחלפות הללו נראה חלקי המציאות
מתאחדים ונקשרים קצתם בקצת ונשמר הסדר
תמיד בעולם הגלגלים ועולם ההויה וההפסד,
15 נשפוט בהכרח שאי אפשר מבלי שיהיה לשלשת
החלקים האלה כח אחד מנהיג ומאחד ומקשר
קצתם בקצת.

ו וכמו שנמצא בבעלי חיים ג' כחות נבדלים קצתם
מקצת, והם הנפש הזנה אשר בכבד והנפש החיונית

נראי A [נראה¹²]. נוטה A adds [ואחד¹⁰]. || A om. [האחרים⁶

soul in the heart and the sensitive soul in the brain. All these powers or souls are different from one another in their functions. The nutritive soul in the liver is similar to the world of genesis and decay, because there the food loses its original form and changes into the form of blood. It is different, however, from the vital soul in the heart. The vital soul in the heart is similar to the world of the spheres. For as the motions of the spheres cause life to flow to the whole lower world, the world of change and genesis and decay, and if the sphere were to cease its motion for one moment, the world would by natural law come to an end, so the motions of the heart cause life to flow to the entire body, and if the heart were to cease moving for a moment the animal would die. The sensitive soul in the brain is similar to the world of angels, for from it come the five senses and the other psychic powers, like the forming power, the power of imagination, and the incorporeal powers which can not be perceived by the senses, but can be apprehended only through the acts or functions which come from them, as the Separate Intelligences can be apprehended only through the acts which come from them.

Now just as these three powers in the body of the animal have one unifying power, called the power which controls the body, a power which

אשר בלב והנפש המרגשת אשר במוח, ואלו הג'
 כחות או נפשות הם נבדלות זו מזו בפעולותיהם,
 כי הנפש הזנה אשר בכבד תדמה אל עולם ההויה
 וההפסד, לפי ששם יתהפך המזון מצורתו וישתנה
 אל צורת הדם, ותתחלף לנפש החיונית אשר בלב, 5
 כי הנפש החיונית אשר בלב תדמה אל עולם
 הגלגלים, כי כמו שבתנועות הגלגלים ימשך החיות
 אל כלל העולם התחתון שהוא עולם השנויים
 וההויה וההפסד, ואם ינוח הגלגל כהרף עין
 מתנועתו יפסד העולם כפי המנהג הטבעי, כן 10
 בתנועת הלב ימשך החיות אל כלל הגוף, ואם ינוח
 הלב מתנועתו לשעתו ימות הבעל חי. והנפש
 המרגשת אשר במוח תדמה אל עולם המלאכים,
 לפי שממנה יצאו כחות החושים החמשה ושאר
 הכחות הנפשיות, כמצייר והמדמה, והכחות שאינם 15
 גשמיים ואינם מושגים בחוש אלא שהם מושגים מצד
 פעולותיהם הנמשכות מהם, כמו שיושגו השכלים
 הנבדלים מצד פעולותיהם גם כן.

ו כמו שיש לשלשת הכחות הללו אשר בגוף הבעל 1
 חי כח אחד מאחד נקרא הכח המנהיג הגוף, והוא 20

15 S om. || 17-18 A om. [הכחות 15]

binds all the parts and powers of the body together, and is called by physicians nature,¹ so in the world as a whole there is one power which binds all the parts and powers of creation together and controls them.

I am not now intending to speak of the rational power which is in man alone, and by virtue of which man is called a microcosm, because he has an intellectual power which thinks and realizes the things in his intellect from their potential state by means of his will, as the world has an intellectual principle, which brings all things into existence by its great power and simple will, unlike the lower animals, which have no power acting with volition, which can do opposite things, but have only a natural power, as is explained in the *De Anima*.² I am referring here to the power which controls the body of the animal in a general way only. Such a power exists in every animal, though some of them have more of it than others. Nevertheless we can prove from this power, as Maimonides says,³ the existence

¹ Cf. Maimonides "Guide," I, ch. 72, p. 112b of Warsaw ed.; Munk, "Le Guide des Égarés," I, 363 note 5.

² The statement that man alone has will is found not in the *De Anima* but in the *History of Animals* I, 1, p. 488b 24: βουλευτικὸν δὲ μόνον ἄνθρωπος ἐστὶ τῶν ζώων. The nearest term to will in Aristotle is προαίρεσις, which is defined in *Nic. Eth.* III, 3, p. 1113 a 10 as βουλευτικὴ ὁρεξις. In the *De Anima* he says merely that man alone has the faculty of reason, II, 3, p. 414b 18: ἐτέροις δὲ [τῶν ζώων ὑπάρχει] καὶ τὸ διανοητικόν τε καὶ νοῦς, οἷον ἄνθρωποις. . .

³ Guide I, 72.

מקשר כל חלקי הגוף וכחותיו קצתם בקצת, נקרא
אצל הרופאים הטבע, כן יש בעולם בכללו כח
אחד קושר כל חלקי המציאות וכחותיו קצתם
בקצת ומנהיג אותם.

ח ואין דעתי עתה לדבר על הכח הדברי אשר
באדם בלבד, אשר בעבורו נקרא האדם עולם קטן,
להיות בו כח שכלי משכיל ומוציא הדברים אשר
בשכלו מן הכח אל הפעל כרצונו, כמו שיש לעולם
התחלה שכלית המציא את כל הנמצאים בכחו
10 הגדול יברצונו הפשוט, מה שאין כן בשאר הבעלי
חיים שאין בהם כח פועל ברצון יוכל לפעול
פעולות הפכיות אלא כח טבעי בלבד, כמו
שהתבאר במקומו בספר הנפש, אבל דעתי בכאן
הוא על הכח המנהיג גוף הבעל חי בכלל, שזה הכח
15 הנמצא בכל אחד מהבעלי חיים, אף על פי שיש
יתרון בו לקצתם על קצת, מכל מקום מזה הכח
בכללו ילקח ראיה כמו שכתב הרמב"ם ז"ל על

S [הנמצא¹⁵] || בלבד S adds [חי¹⁴] || . ברצונו A [כרצונו⁸
נמצא.

of a being which controls and binds together all the individual existences and their parts. From the rational power in man we infer that that being is an intellectual substance, acting with will, as there is in man an intellectual substance acting with will, else he would not have been given commands by God.

The only difference in this comparison between the powers of the body and those of nature as a whole is, that in the former every power acts upon the other power and is in turn acted upon by the latter. Thus, the heart gives the power of life to the liver and the other organs, and the liver in turn gives the nutritive power to the heart, while the brain gives sensation and motion to the heart and the liver, and takes from them life and nutrition. But in the world as a whole it is not so. The substance which exerts influence does not receive any influence from that upon which it acts. For the influence which is bestowed upon the lower beings by the higher is exerted by way of generosity and kindness and not because of any benefit to the giver.

All this matter, discussed in this chapter, of the division of existence into these three parts and the existence of a being who controls all things, though absolutely distinct from them, was shown to Elijah in a nobler and more

מציאות נמצא אחד מנהיג מקשר כל פרטי המציאות וחלקיו קצתם בקצת, ומן הכח הדברי אשר באדם ילקח ראייה על שהנמצא ההוא דבר שכלי פועל ברצון, כמו שבאדם כח שכלי פועל ברצון, שלכך נצטווה צוויים אלהיים. 5

ט ואין הבדל בדמיון הזה מכחות הגוף אל כלל המציאות, אלא שבכחות הגוף כל כח מהם הוא נותן שפע ומקבל שפע מחברו המושפע ממנו, כי הלב נותן כח החיות אל הכבד ושאר האברים, והכבד נותן כח הזן אל הלב, והמוח נותן החוש והתנועה אל הלב והכבד ומקבל מהם החיות וההזנה. ובעולם בכללו אין הענין כן, אבל הנותן השפע לא יקבל שום שפע מן המושפע ממנו, כי יושפע השפע מהעליונים על התחתונים על צד הנדיבות וההטבה לבד לא לקבלת שום תועלת מהם. 10 15

י וכל זה הענין שכתבנו בזה הפרק מהתחלק המציאות אל אלו השלשה חלקים והמצא נמצא אחד מנהיג הכל נבדל מהם תכלית ההבדל, נרמו לאלהיו באופן יותר נכבד ויותר שלם במראה 20

S [מהתחלק¹⁷] || A om. by homoioteleuton. [כמו-ברצון⁴ מהתחלת

perfect way in the vision which he saw on Mount Horeb, when he was asked, "What doest thou here, Elijah?",¹ when he ran away from Jezebel and was grieved because she persecuted him. His answer was, "I have been very jealous for the Lord, the God of hosts; for the children of Israel have forsaken Thy covenant . . . and they seek my life to take it away."² Then he was told, "Go forth, and stand upon the mount before the Lord. And, behold, the Lord passed by, and a great and strong wind rent the mountains, and broke in pieces the rocks before the Lord; but the Lord was not in the wind."³ This alludes to the power which controls the world of genesis and decay, which rends mountains and breaks in pieces rocks. The Bible says, "Before the Lord," because God sees to it that the power does His will, for it is like an axe in the hands of the one who hews with it. The expression, "But God was not in the wind," alludes to the fact that nature, which is the wind that rends mountains and breaks rocks, is not the power that controls the world of genesis and decay.

Then it continues, "And after the wind an earthquake; but the Lord was not in the earthquake." This is an allusion to the world of the spheres, concerning which it is said, "And the *Ofannim* and the holy *Hayyot* raise themselves with great noise,"⁴ the spheres being called "holy *Hayyot*," as Maimonides says in the third

¹ I Kings 19, 9.

² Ibid. 10.

³ Ibid. 11.

ההוא שראה בהר חורב, כשנאמר לו מה לך פה אליהו, כשהיה בורח מפני איזבל והיה מצטער על היותו נרדף ממנה ואמר קנא קנאתי לה' צבאות אלהי ישראל כי עזבו בריתך בני ישראל וגו' ויבקשו את נפשי לקחתה, ונאמר לו צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר והנה רוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה', וזה לרמוז על הכח המנהיג עולם ההויה וההפסד, שהוא מפרק הרים ומשבר סלעים, ואמר בו שהוא לפני השם כי הוא משגיח בו לעשות רצונו ואינו רק כגרזן ביד החוצב בו, ואמר לא ברוח ה', לרמוז שאין הטבע שהוא הרוח המפרק הרים ומשבר סלעים המנהיג את עולם ההויה וההפסד.

יא ואמר עוד ואחר הרוח רעש לא ברעשה', לרמוז על עולם הגלגלים, שנאמר בהם והאופנים וחיות הקודש ברעש גדול מתנשאים, שרומז על הגלגלים שנקראים חיות הקדש, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל

וּמַלְכִּים א' י"ט ט'.

⁴ The quotation is found in the Daily Prayers and is a paraphrase of Ezek. 3, 12-13. רעש means noise as well as earthquake.

chapter of Part Three of the *Guide*. "But the Lord was not in the earthquake," indicates that God is not the soul of the sphere, as the ancients thought.

He continues, "And after the earthquake a fire."¹ This alludes to the world of angels, which are called in the Bible fire, "The flaming fire Thy ministers."² The appellation fire is an allusion to the fact that as a man can not perceive the element fire with the sense of sight because the eye has no power over elemental fire,³ and yet we are aware of it through its functions or acts, so the angels are known through their acts, though the eye can not see them. For the very same reason the Bible compares God to fire, "For the Lord thy God is a devouring fire."⁴ The meaning is, He is known from His acts, though He can not be perceived by the senses. This is why the Bible calls the world of angels in this vision fire.

Our Rabbis also call the angels fire. In the treatise Hagigah⁵ they say: "What is the meaning of *hashmal*?⁶ It stands for *hayyot esh memalelot* (=fiery *hayyot* speaking)." "Fiery

¹ I Kings 19, 12.

² Ps. 104, 4.

³ See Zeller, "Aristotle and the Earlier Peripatetics," I, 482. None of the four elements as we know them is, according to Aristotle, in its purity, they are all mixed with the other elements. Fire in particular is not the same as elemental fire, which is not the same as flame but is caloric, or warm and dry evaporation.

בפרק שלישי מן החלק הג', ואמר לא ברעש ה',
להורות שאין השם יתברך נפש הגלגל כמו שחשבו
הקדמונים.

יב ואמר עוד ואחר הרעש אש, לרמוז על עולם
5 המלאכים שקראם הכתוב אש, שנאמר משרתיו אש
לוהט, ונקראו אש לרמוז כי כמו שיסוד האש אין
אדם יכול להשיגו בחוש הראות, כי האש היסודי
אין העין שולטת בו, ואף על פי כן הוא מושג מצד
הפעולות, כן המלאכים יושגו מצד פעולותיהן אף
10 על פי שאין העין שולטת בהם. ומזה הצד בעצמו
ידמה הכתוב את השם לאש, אמר כי ה' אלהיך אש
אוכלת הוא, כלומר שהוא מושג מצד פעולותיו אף
על פי שאינו מושג בחוש, ובעבור זה יקרא הכתוב
את עולם המלאכים אש במראה הזאת.

יג וכן נמצא רבותינו ז"ל יקראו המלאכים אש,
אמרו במסכת חגיגה מאי חשמל, חיות אש ממללות,

5 תהלים ק"ד ד'. || 11 דברים ד' כ"ד. || 16 דף י"ג ע"א.

מה S [מאי¹⁶]. || וקראם S [שקראם⁵]. || ו'. S, A [שלישי¹].

⁴ Deut. 4, 24.

⁵ 13b.

⁶ A word occurring in Ezek. 1. 27.

hayyot" means, not perceptible by the senses, like fire. The "holy *hayyot*," on the other hand, namely the spheres, which are perceptible by the senses, are not called "fiery *hayyot*." The angels alone are called fiery *hayyot*. "Speaking" has reference to the fact that they are known from their acts, which is their speech. And to prevent the error of supposing that "fiery *hayyot*" refers to the spheres, and that the expression "speaking" is to be understood in the same way as, "The heavens declare the glory of God,"¹ the author of the Talmud quotes a baraita, which explains the meaning of the word *hashmal* in another way, showing clearly that it alludes to the angels, as Rabbi Judah said. The difference is only in the interpretation.

The baraita says, "At times they are silent, and at times they speak. When speech comes from the mouth of God, they are silent, and when there is no speech coming from the mouth of God, they speak." The baraita means to explain a very subtle philosophical idea. The effect understands in a manner its cause and it also understands its own essence. As a result

¹ Ps. 19, 2.

כלומר חיות אש שאינן מושגות בחוש כאש, אבל חיות הקדש שהם הגלגלים המושגים בחוש אינן נקראין חיות אש, אלא המלאכים נקראים חיות אש, ואמרם ממללות כלומר שהם מושגים מצד פעולותיהן שהוא דבורם. וכדי שלא ישתבש אדם 5 לחשוב שיאמר חיות אש על הגלגלים, ויקראום ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל, הביא בעל התלמוד הברייטא המפרשת משמעות לשון חשמל באופן אחר שיורה על המלאכים בהכרח כמו שאמר רבי יהודה, ואין ביניהם אלא משמעות 10 דורשין.

יא ואמרו במתניתא תאנא עתים חשות עתים ממללות, בשעה שהדבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא חשות, ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא ממללות. וכוונת הברייטא לפרש כאן 15 עיון פילוסופי דק מאד, והוא כי העלול ישכיל דבר מה מעלתו וישכיל עצמותו, ובמה שישכיל

7 תהלים י"ט ב'.

|| בלשון A [באופן⁹]. || מזלות S [ממללות⁷]. || שהם A [שהוא⁶].
 וכמו S [ובמה¹⁷]. || ואמר S [ואמרו¹²].

of the conception it has of its cause, which is the more noble of the two, an angel emanates from it, i. e. a Separate Intelligence. As a result of the conception it has of itself, a sphere emanates from it, as was explained in the eleventh chapter of this Book. This is the meaning of the expression in the baraita, "When speech comes from the mouth of God, they are silent." This refers to the fact that the conception which the first effect, let us say, forms of God results in the emanation of a Separate Intelligence which is not perceptible by the senses. This is the meaning of the expression, "they are silent." "And when speech does not come from the mouth of God, they speak." This refers to the fact that the conception which the effect forms of its own essence, causes the emanation of a sphere which is perceptible to the senses. "They speak," means the same thing as, "The heavens declare the glory of God."¹ It is clear therefore that the Rabbis call the Intelligences, "fiery *hayyot*." In many passages the Rabbis call them, "fiery seraphim."

The meaning of the expression, "The Lord was not in the fire,"² is that God's existence is different from that of the angels. The angels are effects and possible existents, whereas God is a cause and a necessary existent. And to indicate that God's quiddity is absolutely

¹ Ps. 19, 2.

² I Kings 19, 12.

מעלתו שהוא המושכל היותר חשוב יושפע ממנו מלאך, רצה לומר שכל אחד נבדל, ובמה שישכיל מעצמו יושפע ממנו גלגל, כמו שנתבאר כל זה בפרק י"א מזה המאמר, ולזה אמר בעל המתניית בשעה שהדבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא חשות, 5 כי בבחינת מה ששיגי העלול הראשון על דרך משל מהשם יתברך יושפע ממנו שכל נבדל אחד בלתי מושג לחוש, וזהו חשות, ובשעה שאין הדבור יוצא מפי הקדוש ברוך הוא ממללות, וזהו בבחינת מה שישכיל העלול מעצמותו יושפע ממנו גלגל המושג 10 לחוש, ואמר ממללות על דרך השמים מספרים כבוד אל, הרי מבואר מדבריהם שהם קורין לשכלים חיות אש, וכן במקומות רבים יקראום רבותינו ז"ל שרפי אש.

10 ואמר הכתוב לא באש ה', כלומר שהשם יתברך נבדל ממציאות המלאכים, כי המלאכים הם עלולים ואפשרי המציאות והוא יתברך עלה ומחויב המציאות. ולפי שמהותו יתברך נעלם תכלית

11 תהלים י"ט ב'. || 15 מלכים א' י"ט י"ב.

[עלה ומחויב¹⁷ || A om. [ממללות⁹ || וושפע S [יושפע ממנו¹ מחויב S

unknown, and absolutely simple, in a manner inconceivable, the text says in the sequel, "And after the fire a still small voice," pointing to the impossibility of understanding God's quiddity, so much so that the only way to speak of Him or of the attributes of His perfection is by way of negation, which is the still, small voice. The literal meaning of the biblical expression is, "a voice of *fine* silence," fine silence being an allusion to the subtle distinction to be observed in the understanding of the various negative attributes predicated of God, as we explained in the preceding chapter.

In the same vision Elijah was told, "Go, return on thy way to the wilderness of Damascus; and when thou comest, thou shalt anoint Hazael to be king over Aram; and Jehu the son of Nimshi shalt thou anoint to be king over Israel; and Elisha the son of Shaphat of Abel-Meholah shalt thou anoint to be prophet in thy room."¹ In these words it was made clear to him that the three worlds mentioned before are governed by God. In the world of genesis and decay, where it is the nature of one animal to overpower another animal or human being and put him to death, like Hazael, who prevailed over the king of Aram and slew him, this is not an accident, but the result of God's providence, rewarding and punishing individuals and groups and exercising judgment through them

¹ I Kings 19, 15-16.

ההעלם ופשוט בתכלית הפשיטות מה שאין הפה יכולה לדבר, אמר הכתוב אחר זה ואחר האש קול דממה דקה, לרמוז על המנע השגת מהותו יתברך, עד שאי אפשר שיולץ ממנו ולא מתארי השלמיות אשר בו אלא בשלילות שהם קול דממה דקה. ואמר 5 דממה דקה, לרמוז למה שכתבנו בפרק הקודם לזה מענין הדקות שיש בהבנת השולליות שיאמרו עליו יתברך.

ונאמר לו באותו מעמד לך שוב לדרכך מדברה 10 דמשק ובאת ומשחת את חזאל למלך על ארם ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך, ובאר לו בזה כי אלו השלשה עולמות שהזכיר למעלה הם מונהגים מהשם יתברך, וזה כי בעולם ההויה 15 וההפסד, שדרך הבעל חי להתגבר האחד על חברו או על האדם ולהרגו, כמו חזאל שהתגבר על מלך ארם והרגו, לא היה זה במקרה רק בהשגחה מהשם, לגמול ולענוש פרטי האדם וכתותיו ולעשות על ידו

over those who transgress His will, as is said, "And it shall come to pass, that him that escapeth from the sword of Hazael shall Jehu slay."¹

The expression, "And Jehu the son of Nimshi shalt thou anoint to be king over Israel," indicates that divine providence stands above the prognostication of the constellations, and nullifies their influence in favor of God's will and purpose. The constellations sometimes indicate prosperity to the wicked and misfortune to the righteous. But Jehu killed all the wicked men who worshipped Baal and saved all the righteous men who worshipped God, indicating that the judgment in this case was due to divine providence and not to the influence of the stars. Then the text says, "And Elisha the son of Shaphat of Abel-Meholah shalt thou anoint to be prophet in thy room." This indicates that the prophetic inspiration which the prophets get from the world of angels, comes only through the will and command of God.

To sum up, then, we say that in this great vision Elijah was informed of the division of existence into the three worlds, the world of genesis and decay, the world of spheres and the world of angels. Also that there is one Being over them who binds together all the parts of nature, and controls them, and watches over their effects in the lower world, realizing His

¹ I Kings 19, 17.

דין בעוברי רצונו, כמו שאמר והיה הנמלט מחרב
חזאל ימית יהוא.

וַאֲמַר וְאֵת יְהוּא בֶן נִמְשִׁי תִמְשַׁח לְמֶלֶךְ עַל
יִשְׂרָאֵל, לְהוֹרוֹת כִּי הִשְׁגַּחַת הַשֵּׁם הִיא עַל הוֹרָאת
הַמַּעֲרֶכֶת לְבַטֵּל אוֹתָהּ וּלְעֲשׂוֹת חִפְצוֹ וּרְצוֹנוֹ, וְזֶה
כִּי מִדֶּרֶךְ הוֹרָאת הַמַּעֲרֶכֶת לְהוֹרוֹת עַל הָרָשָׁע טוֹב
וְעַל הַצַּדִּיק רַע לְפַעֲמִים, וְעַל יַד יְהוּא נִהְרְגוּ כָּל
הָרָשָׁעִים עוֹבְדֵי הַבַּעַל בְּלִבְדּוֹ וּנְמַלְטוּ כָּל הַצַּדִּיקִים
עוֹבְדֵי הַשֵּׁם, וְזֶה מִמָּה שִׁיּוּרָה הִיֹּת הַדִּין הַהוּא נַעֲשֶׂה
בְּהִשְׁגַּחַת הַשֵּׁם לֹא בְּהוֹרָאת הַמַּעֲרֶכֶת, וַאֲמַר אַחֵר
כֹּךְ וְאֵת אֱלִישֶׁע בֶּן שַׁפְט מֵאַבְל מַחֻלָּה תִּמְשַׁח
לְנָבִיא, לְהוֹרוֹת כִּי הַשַּׁפֵּעַ הַנְּבוֹאִי הַמְּגִיעַ לְנָבִיאִים
מֵעוֹלָם הַמְּלָאכִים לֹא יִגִּיעַ אֲלֵא בְּרָצוֹן הַשֵּׁם וּמִצּוֹתוֹ.
וְהָעוֹלָה בִּידֵינוּ מִזֶּה הוּא כִּי בְּזֹאת הַמְּרָאָה
הַגְּדוֹלָה נִרְמָז לְאַלְיָהוּ הַתַּחֲלָק הַמִּצִּיאוֹת לִג'
עוֹלָמוֹת, שֶׁהֵם עוֹלָם הַהוּיָה וְהַהִפְסָד וְעוֹלָם
הַגְּלָגָלִים וְעוֹלָם הַמְּלָאכִים, וְשִׁישׁ עָלֵיהֶם נִמְצָא אַחֵד
מִקְשֶׁר כָּל חֻלְקֵי הַמִּצִּיאוֹת זֶה בִּזְוָה וּמִנְהִיג אוֹתָם
וּמִשְׁנִיחַ בְּכָל מָה שִׁיעֲשֶׂה עַל יָדָם בְּעוֹלָם הַשְּׁפָל

A om. [לנביא¹²] || A om. [מאבל מחולה¹¹] || A om. [בלבד⁸
וּשֵׁשׁ עַל S [וּשֵׁשׁ-נִמְצָא¹⁷] || הַתַּחֲלָת S [הַתַּחֲלָק¹⁵] || תַּחֲתָךְ adds.
הַנִּמְצָא.

purpose and will. This is God, who is absolutely different from them. His quiddity is absolutely unknown, and He can be described only in negative attributes, which are called a still, small voice, for the reason we gave before. This is the purpose of this chapter.

And so we close the Second Book, which deals with the first principle, the existence of God, and the derivative dogmas derived from it. Praise be to God, who is One without a second, He is first and He is last, and beside Him there is no God.

לעשות חפצו ורצונו, הוא האלוה יתברך, ושהנמצא
 ההוא נבדל תכלית ההבדל מהם, כי מהותו נעלם
 תכלית ההעלם, עד שאי אפשר שיוֹלֵךְ ממנו אלא
 בתארי השוללות הנקראים קול דממה דקה לסבה
 5 שזכרנו, וזאת היתה כונת זה הפרק.

יט ובכאן נשלם המאמר השני בביאור העקר
 הראשון שהוא מציאות השם והשרשים המסתעפים
 ממנו, והשבח לאל יתברך האחד ואין שני לו, והוא
 ראשון והוא אחרון, ומבלעדיו אין אלהים.

אמן ואמן סלה, בילא"ו, A adds [אלהים⁹ || .האחד S [הראשון⁷
 בני"לך ואע"י



1 1012 01249 6271

[illegible]

